Phil. ll. 157d
Erdmann
- 1, 2

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Digitized by Google

Digitized by Google

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Malebranche, Spinoza

und die

Skeptiker und Mystiker

des

siebzehnten Jahrhunderts.

Darstellung und Kritik ihrer Systeme.

Von

Dr. *Johann Eduard Erdmann,*

Docenten an der Universität zu Berlin.

Leipzig, Riga und Dorpat,

Eduard Frantzen's Buchhandlung.

1836.

Versuch

einer

wissenschaftlichen Darstellung

der

Geschichte der neuern Philosophie.

Von

Dr. *Johann Eduard Erdmann,*

Docenten an der Universität zu Berlin.

Ersten Bandes zweite Abtheilung.

Leipzig, Riga und Dorpat,

Eduard Frantzen's Buchhandlung.

1836.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Seiner Excellenz

dem

Wirklichen Geheimen Staats-Minister, Ritter
der höchsten Orden,

Herrn

Freiherrn von Altenstein

in tiefster Ehrfurcht gewidmet

von

dem Verfasser.

Ew. Excellenz

ein öffentliches Zeichen der ehrfurchtsvollsten Ergebenheit darzubringen, ist bei den wissenschaftlichen Bestrebungen, in denen ich mein eigentliches, geistiges, Leben erkenne, stets der glühendste Wunsch meines Herzens gewesen. Glücklich, wem ein günstiges Loos eine Stellung anwies, in welcher das, wozu der Impuls seines Geistes ihn treibt, zugleich die Pflicht seines äuſseren Berufes ist, doppelt glücklich der, welcher bei der Erfüllung desselben auch seines Herzens tiefstes Bedürfniſs befriedigt findet. Durch Ew. Excellenz Gnade ist dieſs doppelte Glück mir zu Theil

geworden. Dadurch daſs sich dem aus der Fremde Gekommenen ein Wirkungskreis eröffnet hat an der berühmtesten Pflanzschule deutscher Bildung, ist Alles, was er in diesem Beruf zu wirken versucht hat, auch ein Schritt gewesen auf dem Wege, auf welchen das Interesse seines Geistes ihn stellte. Jeder dieser Schritte wird ihm aber zugleich eine Erfüllung des Wunsches, den er als seinen glühendsten nannte: Ew. Excellenz haben, als hoher Beschützer der Wissenschaft, mehr aber noch als ihr treuer Freund, das Wohl derselben so sehr zum eigenen Interesse gemacht, daſs wir, die unter Ihrem

hohen Schutze stehn, den Versuch, die Wiſsenschaft zu fördern, nicht trennen können von dem belohnenden Bewuſstseyn, in Ew. Excellenz Sinne zu wirken, daſs jedes Werk, in jenem Bestreben unternommen, von selbst die Bedeutung gewinnt, ein Zeichen der Anerkennung zu seyn, die wir Ew. Excellenz zollen. Sey es daher auch mir vergönnt, eine Frucht meiner wiſsenschaftlichen Bestrebungen in dieser doppelten Beziehung zu Ew. Excellenz Füſsen niederzulegen: als Zeichen meines ernsten Willens, in dem Beruf, den Ew. Excellenz mir eröffnet, zur Förderung der Wiſsen-

schaft mein Scherflein beizutragen, und als schuldigen Tribut der Ehrfurcht und Ergebenheit, die stets beseelt

Ew. Excellenz

unterthänigsten Diener

Dr. *Eduard Erdmann.*

Vorrede.

Indem ich dem gelehrten Publico die Fortsetzung meines Werkes übergebe, sey es mir erlaubt das, was ich vorauszuschicken habe, an einige Ausstellungen zu knüpfen, die gegen die erste Abtheilung (Riga und Dorpat bei Frantzen. 1834) desselben gemacht worden sind. Von den Beurtheilungen, welche dieselbe (mehr als ein erster schriftstellerischer Versuch erwarten konnte) erfahren hat, sind es nur zwei, an welche ich mich dabei halten werde. Erstlich die Bemerkungen, welche sich in der Schrift des Herrn Dr. Hock (Cartesius und seine Gegner. Wien 1835) über mein Werk finden, dann die eines ungenannten Recensenten in den Blättern f. lit. Unt. (1835. Nr. 286 u. 287.) bei der Anzeige desselben.

Herr Dr. Hock bezeichnet den Standpunkt meiner Schrift als den pantheistischen. Müſste jedes philosophische System entweder einen Dualismus wie etwa Des-

cartes, oder den Pantheismus lehren, so könnte es seyn, daſs von diesen beiden irrigen Ansichten ich mich zum letztern schlüge. Nach meiner Meinung findet diese Nothwendigkeit **nicht** Statt, sondern das richtige System ist weder eines noch das andre. Geht aber, wie es scheint, Hock von jener Voraussetzung aus, so finde ich es natürlich, daſs, da er mich auf der Dualistischen Seite nicht findet, er mich auf der andern sucht, etwas was ich ihm um so weniger verdenke, als wirklich sehr viele philosophische Bestrebungen unserer Tage, die sich gern mit der Gestalt der Philosophie identificiren lassen, in welcher ich die vollendeteste der bisher erschienenen erkenne, auch nach meiner Meinung baaren Pantheismus lehren. — Wäre es mir gleichgültig, von einem so geachteten Gegner unrichtig beurtheilt zu werden, so würde ich über jenen Vorwurf hinweggehn, jetzt bin ich ihm und mir die (freilich hier nicht zu beweisende) Versicherung zu geben schuldig, daſs Alles, was er p. 93. als, nur durch eine dualistische Philosophie zu rechtfertigendes, anführt, mir eben so theuer ist, als ihm, und daſs ich mit meiner philosophischen Ueberzeugung die Lehren des Glaubens und der christlichen Kirche ohne irgend eine Um-

deutung derselben glaube rechtfertigen zu können. Von jener Voraussetzung ausgehend, daſs ich Pantheist sey, schiebt H. mir dann unter, was in meinem Werk nicht steht, daſs ich den Descartes als die unterste Stufe der Entwicklung gefaſst hätte, weil er die Auſserweltlichkeit Gottes gelehrt habe. Daſs ich ihm diese Stelle anwies ist wahr; für die Berechtigung dazu habe ich eine groſse Autorität an der Geschichte selbst, die nicht bei ihm stehen blieb. Ich habe deswegen auch in keinem andern Sinne als sein Gegner auftreten wollen, als in dem Sinn, in welchem die Geschichte selbst ein Gegner des Descartes war, indem sie vollendete, was er begonnen hat. Und sollte auch — wie man neuerlich gesagt hat — die neuere Geschichte der Philosophie eine Episode der Geschichte seyn, so halte ich doch diese letztere für ein so gutes Epos, daſs nach Vollendung der Episode man nicht auf den frühern Punkt zurückgekommen ist, (in welchem Fall die Episode unnütz wäre), sondern wenigstens intensiv, der Hauptgegenstand selbst weiter gerückt ist. Den Beweis dafür, daſs Cartesius als die unterste Stufe (trotz seiner eminenten Bedeutung, in der er die Meisten nach ihm Kommenden überragt) gesetzt werden muſs, hat, in dem hier

Vorliegenden, der §. 3. zu geben begonnen, zu vollenden hat ihn das ganze Werk. — Herr Hock tadelt, daſs ich in des Descartes Lehre das Princip des Protestantismus erkennen will. Die Anhänglichkeit, die wir beide für unsere Confessionen haben, kann uns hier nicht in Uebereinstimmung kommen lassen; ich bemerke nur, daſs H. mich ganz miſsverstanden hat, wenn er meint, ich hätte die Aufrichtigkeit der christkatholischen Ueberzeugungen des Descartes bezweifeln wollen. (Nach Loretto wallfahrtet Keiner, der etwa Wallfahrten für entbehrlich hält). Ich habe ihn nie einen „Protestanten“ genannt, eben so wenig seine Philosophie „ächt lutherisch;“ eine Parallele zwischen Luther und ihm habe ich nicht gezogen, und könnte sie auch höchstens in sofern gelten lassen, als, was Luther im Verhältniſs zu der von ihm vorgefundenen Gestalt der Kirche war, das Cartesius im Verhältniſs gegen die von ihm vorgefundene scholastische Philosophie, und die unklare Naturphilosophie zu werden suchte. (Deswegen ist es mir auch nicht eingefallen, etwa darin Menschenfurcht zu sehn, daſs er Katholik blieb, wohl aber darin, daſs er sich erkundigt, wie viel von seinen Ueberzeugungen mit Sicherheit gesagt werden dürfe). — Wenn

Herr H. endlich tadelt, daſs ich des Spinoza Princ. Phil. Cart. öfter als Quelle der Cartesianischen Lehre benutzt hätte, so muſste dies „öfter“ billig „einmal“ heiſsen, da von den drei von mir citirten Stellen des Spinoza die erste (p. 218.) nur ein präciserer Ausdruck dafür ist, was Cartesius selbst gesagt hatte und was (ebendaselbst) von mir angeführt ist, daſs cogito ergo sum nicht ein Schluſs, sondern eine einfache Anschauung sey, — die zweite (p. 226.) sogar eine wörtliche Wiederholung dessen, was in der vorhergehenden Zeile mit Descartes eignen Worten gesagt war. Es bleibt also nur die Stelle p. 223. übrig, deren Anführung ich dort durch eine Anmerkung entschuldigt habe. Will man die dort angeführten Gründe nicht gelten lassen, so bitte ich auf die folgende Erinnerung ein wenig Rücksicht zu nehmen: Descartes hatte gesagt, daſs Alles, was gewiſs seyn solle, aus dem ersten Satz cogito ergo sum abgeleitet werden müsse. Nun braucht er nachher selbst den Satz: aus nichts wird nichts, als einen ganz gewissen. Hätte nun ich, um dies beides zu vereinigen, als einen vermittelnden Satz die Bemerkung hier eingeschoben, daſs der Satz: aus nichts wird nichts, sich aus jenem ersten sehr leicht ableiten lasse, —

(und als einen solchen eingeschobenen vermittelnden Satz bezeichnet ihn p. 164. die Klammer) — so hätte Niemand etwas dagegen gehabt, denn man zeige mir irgend eine Darstellung eines philosophischen Systems, wo sich die Darsteller nicht ungestraft mehr und wichtigere Ergänzungen erlaubten. Daſs ich nun diese Bemerkung mit den Worten eines Schülers des Descartes einschob, der vielleicht mehr, als je ein Schüler, das, was sein eignes und was des Meisters ist, mit Bewuſstseyn geschieden hat, — kann nur beweisen, daſs jener Vermittlungssatz so offen im Cartesianismus liegt, daſs einer der ersten Schüler ihn sogleich darin auffand. — Ich hätte mich bei diesem Tadel (den ich durch die Anmerkung, p. 223., vielleicht mehr veranlaſst als vermieden habe) nicht so lange aufgehalten, wenn nicht die zweite Recension, die ich nannte, ihn auch enthielte Der Verfasser von dieser hätte mirs ganz gewiſs verziehen, wenn ich jenen Vermittlungssatz von mir aus und mit meinen Worten eingeschoben hätte, da er in dieser Recension selbst am Schlusse derselben eine Ergänzung der Bacoschen Lehre sich erlaubt, die viel wichtiger ist, als meine, er sagt nämlich, daſs bei Baco Natur und Geist

Geist durch die *bewuſstlose* Voraussetzung Gottes vermittelt sey, und ich *daher* in Baco den Anfänger der neuern Philosophie erkennen könne. — Will man also, was ich p. 223. gesagt habe, nicht zugeben, so bitte ich, jenes unglückliche Citat als einen literarischen Luxus anzusehn, den ich dadurch trieb, daſs ich eine, von mir eingeschobne, Bemerkung durch ein Citat des Cartesianers Spinoza bekräftigte. —

Der Verfasser der zweiten Recension, zu dem ich mich jetzt wende, ist weniger glimpflich mit mir verfahren. Er tadelt *erstlich* an der ganzen Behandlungsweise, daſs die speculative Operation (dialectische Entwicklung), die in dem Darsteller allerdings vorhergegangen seyn müsse, in die Darstellung selbst trete, denn dadurch, daſs die Uebergänge u. s. w. in dieser Form gegeben würden, entfremde eine solche Darstellung sich der Geschichte selbst. Daſs ich hierin mit dem Rec. nicht einverstanden bin, brauche ich wohl nicht erst zu sagen. Indeſs, sollte meine Ansicht ganz unrichtig seyn, so kann sich ihre Unrichtigkeit nur zeigen, wenn Versuche gemacht worden, sie *durchzuführen*. (Bleibt jene speculative Operation in dem Schriftsteller und tritt nicht hervor, so ist ihr

nicht beizukommen.) Daher muſs eine jede Darstellung den Charakter, welchen sie hat, in möglichster Reinheit behaupten, damit sichs eben zeige, ob eine solche haltbar, oder nicht. Aus dem Bestreben, die Wahrheit — finde sie sich nun auf der Seite, wo ich stehe, oder, wo mein Gegner — ans Licht zu ziehn, ist in meinem Werke, namentlich in den Anforderungen, die ich als an meine Darstellung zu stellende gesetzt habe, eine schroffe, ans Extrem streifende Form der milderen, aber minder bestimmten vorgezogen. Es thut mir leid, wenn man in diesem Bestreben hat Anmaſsung erkennen wollen, die nicht darin liegt. Die Garantie, daſs ich nicht etwa, was in meinen Plan nicht paſst, deswegen ignoriren werde, möge dem Rec. die Versichrung geben, daſs, — so gewiſs ich weiſs, daſs sich in jedem System Wesentliches und Unwesentliches findet, und beides von einander geschieden werden muſs und kann, — mirs doch nie in den Sinn kommen wird, zu meinen, nur so weit gehe das Wesentliche, als ich es als solches erkennen kann; daſs dies mein Ernst ist, wird schon der vorliegende Band zeigen. Mit um dieser Furcht zu begegnen, habe ich die einzelnen Systeme ausführlicher, als es

gewöhnlich geschieht, behandelt und die Belegstellen alle abdrucken lassen. — Der Rec. geht dann auf die Entwicklung näher ein und setzt mir entgegen, daſs aus dem absoluten Protestantismus, als dem Negiren aller Voraussetzung, nicht die Negation seiner selbst folge. Dieser Einwand wäre ganz richtig, wenn ich nicht den absoluten Protestantismus gerade so gefaſst hätte, wie der Rec. sagt, ich faſste ihn nicht. Mir ist nämlich der absolute Protestantismus in seinem Auftritt wirklich: das Vorausgesetzte für Nichts erklären, — erst in seiner Vollendung kommt er dazu, es nur als Vorausgesetztes nicht (in andrer Form aber wohl) gelten zu lassen. — Ferner wird mir in der Entwicklung pedantische an Chr. Wolf erinnernde Ausführlichkeit vorgeworfen. Der Grund dieser Ausführlichkeit ist eigentlich schon im Vorwort angegeben, und ist dieser: Es lag daran, durch eine Begriſsentwicklung einen Fingerzeig zu gewinnen, welches System an die Spitze der Reihe zu stellen sey. Dazu muſste die Entwicklung so weit geführt werden, daſs kein Zweifel mehr darüber Statt finden konnte, in welchem System sich der deducirte Inhalt wieder erkennen lasse. Jetzt, wo ich sehe, daſs der Recensent

das von mir Deducirte, auch in Baco wiederfinden will, ist mir das ein Beweis, daſs ich die Entwicklung doch noch nicht so weit geführt hatte, wie mein Zweck war, und es könnte mir fast leid thun nicht „noch Specielleres more systematico bewiesen“ zu haben. Mit diesem Zweck, den Anfang zu finden (nicht aber, wie der Rec. meint, mit der Stellung, die ich dem Individuellen anweise) hängt dann auch dies zusammen, daſs ich die Lebensgeschichte des Descartes der Darstellung seiner Lehre folgen lieſs. Hätte ich einen Punkt gewinnen können, von dem aus sich durch eine Begrifsentwicklung die Nothwendigkeit hätte zeigen lassen, daſs der Philosoph, der die Epoche beginnt in La Haye geboren werden u. s. w. müsse, so wäre es ein Anderes gewesen. Wir hatten aber zum Ausgangspunkt unserer Entwickelung nur das Princip des Protestantismus, indem in unserer Betrachtung sich das Princip entwikkelte, ergab sich uns daraus der Inhalt desjenigen Systems, welches den Eintritt dieses Princips bezeichnet. Erst nachdem wir erkannt hatten, was in diesem Princip liegt, konnten wir es in den verschiedenen Sphären des geistigen Lebens erkennen, und erst dann über den Zeitpunkt,

wo jenes System auftreten konnte, etwas bestimmen. Diesem entsprechend wurde zuerst die Lehre des Descartes betrachtet, und nachher die Zeit, in der er auftrat, so wie seine äuſsern Lebensumstände etc. Ich muſste dies hier bemerken, damit nicht etwa bei dieser zweiten Abtheilung, wo Beides sich anders verhält, mir das unverdiente Lob gegeben werde, daſs ich von meinen frühern Irrthümern zurückgekommen sey. Weil der Anfangspunkt einmal gewonnen ist, bedarf es nicht mehr so ausführlicher Entwicklungen, sondern nur die allgemeinsten Principien müssen deducirt werden. Auch bedarf es keiner besondern vorläufigen Betrachtung mehr über den Zeitpunkt wo ein System auftreten wird, da wir es wissen, daſs die, sich fortentwickelnde, Philosophie die Zeitfolge zur Form ihrer Entwicklung hat.

Ueber das Aeuſsere des Werkes habe ich schlieſslich noch dies zu bemerken: Man wird es vielleicht sonderbar finden, daſs ich nicht einen Band mit dem Ablauf einer Periode geschlossen, sondern den Beginn einer neuen in den ersten Band mit aufgenommen habe. Es ist dies nur um der äuſsern Symmetrie willen geschehn, damit der zweite Band, welcher den Schluſs

der zweiten Periode (d. h. die Systeme von Locke inclus. bis auf Kant exclus.) enthalten wird, nicht unverhältniſsmäſsig stärker werde als der erste. Diesen zweiten Band, mit dessen Ausarbeitung ich beschäftigt bin, hoffe ich zu Ostern des kommenden Jahres dem Publico zu überreichen.

Berlin,
am 18ten April
1836.

Dr. *J. Eduard Erdmann.*

Inhalt.

Pag.

- Geulincx 6
- Malebranche 21
- Spinoza 47
- Zweite Periode der Gesch. d. n. Phil. . . . 99
- Die Skeptiker 108
  - 1. Glanvil 109
  - 2. Hirnhaim 112
  - 3. Le Vayer 118
  - 4. Huët 125
  - 5. Bayle 136
- Die Mystiker 157
  - 1. Gale 173
  - 2. More 181
  - 3. Cudworth 202
  - 4. Poiret 219
- Schluſsbemerkung 242
- Beilagen . . . . I—CX.

§. 1.

Ausbildung des Cartesianismus im 17. Jahrhundert.

Unter den zahlreichen Anhängern, welche des Cartesius Lehre trotz der vielen Anfeindungen sich erwarb, die sie nach ihres Stifters Tode erfuhr, machten die Meisten es zu ihrem Geschäfte, nur das vom Meister Empfangne weiter zu verbreiten. Nur Einer führte, indem er besonders die Cartesianische Lehre vom Verhältniſs des Leibes und der Seele consequenter faſste, das System selbst weiter aus, und dies ist Arnold Geulincx, der Gründer des sogenannten Occasionalismus.

Es ist bereits (Abth. I. p. 332.) der Anfeindungen erwähnt, welche Descartes schon zu seinen Lebzeiten erfuhr. Bald nach seinem Tode wurde

von den Universitäten Utrecht, Hardwyck und Leyden über seine Philosophie das Verdammungsurtheil gesprochen. Im Jahre 1656 befahl die Synode zu Dordrecht, besonders weil einige Arminianer und Socinianer durch diese Lehre ihre Ansichten zu unterstützen gesucht hatten, daſs weder in Schriften noch in Disputationen von des Cartesius Ansichten die Rede sein solle, ein Urtheil, welches die Delfter Beschlüsse 1657 dahin schärften, daſs die Anhänger dieses Systems zu keinem geistlichen Amte zuzulassen seien. Auch in Frankreich wurden auf den Universitäten Anjou und Paris die Vorlesungen im Sinne dieses Systems untersagt, und in Deutschland verfuhr man, namentlich von Seiten der protestantischen Theologen, nicht glimpflicher dagegen. Neben diesen Angriffen wurden auch wissenschaftliche Einwände gegen die Lehre des Descartes erhoben. Auſser den Gegnern, auf die wir später kommen werden, weil sie ihre eigne Stelle in der Geschichte der Philosophie haben, sind hier zu nennen; der Jesuit Gabriel Daniel in seinem *Voyage du monde de Descartes* [1]), einem satyrischen Ro-

---

[1]) *Voyage du monde de Descartes, Paris* 1691. 12. Latein. *Amst.* 1694.

man, und dem Nachtrage zu demselben [1]). Es gehören ferner hierher: die *Nouvelles mémoires par Mr. G. l'A.* [2]), ferner die Schriften der Skeptiker Sorbière (geb. 1615 † 1670) und Foucher (geb. 1644 † 1699) und des englischen Theologen S. Parker [3]) (gest. 1688), der in vielen Punkten ihn bestritt.

2. Was seine Anhänger betrifft, so sind Renery und Regius (Leroi) bereits (Abth. I.) genannt worden. Der Letztere indeſs wich nachher von Descartes ab, und seine Schrift *Cartesius Spinozismi architectus* rief Vertheidiger aus der Zahl der übrigen Cartesianer auf (s. weiter unten). An ihn schloſs sich Claude Saumeise (Salmasius). Das erste systematische Lehrbuch schrieb Antoine le Grand, Professor zu Douay. Früher der wiedererwachten stoischen Philosophie angehörend [4]), lernte er erst später den Descartes kennen, und ward sein An-

[1]) *Nouvelles difficultés, Paris* 1693.

[2]) *Nouvelles mémoires, pour servir à l'histoire du Cartesianisme par Mr. G. l'A, Paris* 1692. 12. *Utrecht* 1693. 12.

[3]) *Tentamina physico-theologica de Deo, Lond.* 1673. und *Disputationes de Deo et providentia divina, Lond.* 1678. 4.

[4]) *Homme sans passions.*

hänger [1]); als solcher trat er auch gegen Parker auf. In Frankreich zeichneten sich unter des Descartes Anhängern aus: sein Freund D. Mersenne (geb. 1583 † 1647), an den viele seiner Briefe gerichtet sind, ferner Claude de Clerselier (gest. 1686), der Herausgeber der Descartesschen Schrift: *Le monde etc.*. und Louis de la Forge [2]), der Verfasser der Bemerkungen zum *Traité de l'homme.* Groſsen Eingang gewann die Cartesische Philosophie auch dadurch, daſs die Väter des Oratoriums sich meistens zu ihr bekannten, von denen die in jener Zeit fast allein herrschende Logik ausging [3]). Dann ist zu nennen Jacob Rohault (gest. 1675), der eine Physik schrieb, und endlich der, der in jener Zeit als Hauptrepräsentant dieser Richtung galt, Pierre Silvain Regis [4]) (geb. 1632 † 1707).

---

[1]) *Philoſophia vetus e mente Ren. des Cartes more ſcholaſtico breviter digeſta, Lond.* 1671. 12. und *Institut. philoſophiae etc., Lond.* 1678. 4.

[2]) *De l'eſprit de l'homme, Paris* 1644. 4. Latein. *Amſt.* 1669.

[3]) *L'art de penſer* 1664. 12. *Ed. VIII. Amſt.* 1708. Latein. *Utrecht* 1665.

[4]) *Cours entier de la philoſophie, Paris* 1690. 4. *Amſt.* 1691. 4.

Petermann in Leipzig, Joh. Clauberg (geb. 1622) in Duisburg und Tobias Andreae sind als nicht sehr bedeutende Anhänger in Deutschland zu nennen. Sehr frühe schon wichen Einige von den Lehren des Meisters ab, und wurden von andern als Pseudo-Cartesianer bezeichnet. Dies that z. B. Gousset [1]). Gegen Geulincx und Regius trat ebenso im Interesse der reinen Descartesschen Lehre auf Ruard Andala [2]), der letzte Vertheidiger derselben auf niederländischem Boden (geb. 1668 † 1727). Endlich ist noch zu erwähnen Balthasar Bekker, der erst in einer Vertheidigung der Descartesschen Lehre [3]) so gemäſsigt auftrat, daſs selbst die ärgsten Gegner, wie z. B. Maresius, ihn gelten lieſsen, nachher aber besonderes Aufsehn dadurch erregte, daſs er vom Standpunkt der Cartesianischen Philosophie gegen Geistergeschichten und Hexenprocesse stritt [4]).

---

[1]) *De causarum primar. et secundarum operatione.*

[2]) *Examen ethicae Geulingii* und: *Cartesius verus Spinozismi eversor et physicae experimentalis architectus. Franek.* 1719. 4.

[3]) *Candida et sincera admonitio de philosophia Cartesiana.* —

Explicatio catechismi Heidelbergensis.

[4]) *Mundus fascinatus, s. accuratum examen superstitionis etc.* 1r Th. 1690 u. 91. Amst. 2r Th. ibid. 1693.

Alle diese aber gaben in der That kaum mehr als Descartes gegeben hatte, und an den Punkten, wo dieser die Folgerungen nicht scharf genug gezogen hatte, blieben dieselben Lücken, die er gelassen hatte. Eine solche Lücke suchte zu füllen, um damit das System selbst mehr abzuschlieſsen und in sich zu vollenden, ein Mann, der, weil seine Ansicht sich bald fast aller Cartesianer bemächtigte, eine ausführlichere Betrachtung verdient, Arnold Geulincx.

§. 2.
Leben und Philosophie des Arnold Geulincx.

Arnold Geulincx — (der Name wird oft in einem und demselben Werke verschieden geschrieben, so kommen in seiner Ethik diese verschiednen Schreibarten vor: Geulincs, Geulinck, Geulinxs, Geulincx. Die letzte Form, da sie in den übrigen mir vorliegenden Werken die gewöhnliche ist, wird hier beibehalten werden) — wurde um das Jahr 1625 zu Antwerpen geboren, studirte in Löwen, wo er seit dem Jahre 1646 eine Lehrstelle besaſs. Dieser entsetzt, ging er nach Leyden und erhielt, nachdem er zu der reformirten Confession sich bekannt hatte, daselbst eine Professur der Philosophie, die er bis zu seinem Tode, 1669, bekleidete. Von seinen Schriften sind die meisten erst nach seinem

Tode herausgekommen [1]). Deutlichkeit und Scharfſinn characterisiren dieselben. Er ist es nun, welcher die, nachher von vielen andern Cartesianern angenommene, Lehre von den gelegentlichen Ursachen oder den sogenannten Occasionalismus aufgebracht hat, eine nothwendige Folgerung aus der Descartesschen Lehre. Da hier nämlich Leib und Seele als verschiedne Substanzen gefaſst sind, so leugnete Geulincx, daſs irgend ein Einfluſs der einen auf den andern Statt finde, sondern behauptete, daſs Gott bei Gelegenheit unseres Willens unsern Körper bewege, so wie er bei Gelegenheit einer Affection unseres Körpers eine Vorstellung in uns hervorbringe. Das eine ist also nur gelegentliche Veranlassung des andern (daher der Name) und nicht eigentlich Ursache. Auf eine eigenthümliche Weise hat Geulincx diese Ansicht mit seiner Ethik in Verbindung gebracht, von der hier

---

[1]) Namentlich: *Compendium physicum Franeker* 1688.

Annotata praecurrentia ad R. Cartesii principia. Dordraci 1690. 4.

Annotata majora in principia R. Descartes, accedunt opusc. philosoph. ejusd. auct. Dordraci 1691. 4.

Metaphysica vera et ad mentem peripateticam. Amst. 1691. in 16.

Collegium oratoricum ibid. 1696. 12.

Bei seinen Lebzeiten erschienen: *Saturnalia s. quaestiones quodlibeticae* (3te Aufl.), *Lugd. Batav.* 1660., ferner:

Logica fundamentis suis, e quibus etc., restituta. Lugd. Bat. 1662.

Γνῶθι σεαυτόν sive Ethica, Amst. 1665. — *Ed. Philaretus* (ein Pseudonym), *Amstelod.* 1696. — 1709 *recogn. Joh. Flender.*

um so mehr eine ausführlichere Darstellung gegeben werden muſs, da es mir nicht hat gelingen wollen, das andere Werk des Geulincx, worin diese Lehre vorgetragen ist, die Metaphysik, zu erhalten. Eine Vergleichung indeſs dessen, was sich bei Tennemann, Brucker u. A. über Geulincx findet, mit dem, was die Ethik enthält, läſst mich glauben, daſs das Wesentliche dieser Lehre sich eben so vollständig in der Ethik findet, als in der Metaphysik, die noch dazu als *Opus posthumum* erschien.

Die Tugend besteht nicht sowol darin, daſs man Gott liebt, d. h. daſs man seinen Willen vollführt, denn dies thut Jeder, weil er sich dem nicht entziehen kann, und Gottes Willen ausführen wollen, nichts andres heiſst, als das wollen, was nicht anders seyn kann: — sondern die Tugend wird richtig definirt nur als die Liebe zur Vernunft (d. h. als Gehorsam gegen die göttlichen Vernunftgesetze). Unter Cardinaltugenden verstehn wir diejenigen Eigenschaften, welche unmittelbar aus der Tugend hervorgehn, und nicht sich auf besondere Umstände beziehen (wie die sogenannten besonderen Tugenden). Dieser Cardinaltugenden sind nun vier: Fleiſs im Aufmerken, Gehorsam, Gerechtigkeit und Demuth. Die beiden Momente, welche sich in der vierten Cardinaltugend, der Demuth, unterscheiden lassen, gleichsam ihre beiden Bestandtheile, sind: Betrachtung seiner selbst und Verzichtung auf sich selbst. Was die erste betrifft, so gilt hier die alte Regel: Erkenne dich selbst. Diese Selbstbeobachtung müs-

sen wir vor allem Andern vornehmen, um Alles von uns zu trennen, was nicht zu uns gehört, denn sonst würden wir uns zuschreiben, was nicht unser ist, sondern einem Andern gehört. 1)

Bei solcher Selbstbetrachtung finde ich, daſs ein Körper so enge mit mir verbunden ist, daſs ich ihn meinen Körper nenne, von dem ich weiſs, daſs er nicht von mir hervorgebracht ist. Dieser Körper ist ein Theil der sichtbaren Welt, das bin Ich selbst aber nicht, da ich jede Körperlichkeit ausschlieſse und mein Wesen nur in Denken und Wollen besteht. Dieser mein Körper bewegt sich nun allerdings auf verschiedne Art, je nachdem mein Wille verschieden ist. Dennoch aber bin Ich es nicht, der diese Bewegungen hervorbringt, denn ich weiſs nicht, wie diese Bewegungen hervorgebracht werden, und es versteht sich von selbst, daſs ich das nicht thue, wovon ich nicht weiſs, wie es geschieht. Ich weiſs nicht, wie und durch welche Nerven eine Bewegung vom Gehirn zu den Gliedern kommt, und wenn ich es auch etwa aus der Anatomie wüſste, so habe ich diese Erkenntniſs später erhalten, als ich verstand meine Glieder zu gebrauchen. Andrerseits bleibt meine Erkenntniſs und also mein ganzes Verhältniſs zur Bewegung ganz dieselbe, wenn etwa mein Arm gelähmt wird, aber wenn ich ihn dann bewegen will, d. h. eben so viel, als früher zur Bewegung beitrage, so bewegt er sich doch nicht. Man könnte vielleicht einwenden, daſs doch die Sonne wärme u. s. w. ohne da-

von zu wissen, dieser Einwand beruht auf dem Irrthum, daſs man den natürlichen Dingen eine Wirksamkeit zuschreibt, die nur ihr Schöpfer hat, dessen Werkzeuge sie sind. — Wenn ich nun in meinem eignen Körper keine Bewegung hervorbringen kann, so noch weniger auſserhalb meines Körpers. Ich muſs daher bekennen, daſs ich gar Nichts auſser mir hervorbringen kann, sondern daſs alle meine Thätigkeit in mir selbst bleibt. Es ist darum ein Andrer als ich, welcher meiner Thätigkeit die Kraft gibt, aus mir herauszutreten, oder richtiger gesagt, sie tritt nie aus mir heraus, sondern Gott hat auf eine ganz unbegreifliche Weise gewisse Bewegungen der Körper mit meinem Willen verbunden, so daſs sie diesen begleiten, und daher kommt es, daſs wir glauben, unser Wille könne sich äuſsern. Ich bin also nichts weiter als ein Betrachter dieser ganzen Maschine, der nichts in ihr hervorbringt. Alles ist das Werk eines Andern, als ich bin. 2)

Also wir thun gar nichts in der Welt, sondern können nur sie betrachten. Aber selbst dieses Betrachten ist etwas Wunderbares und Unbegreifliches, denn die Welt kann sich nicht uns zu erkennen geben, sie ist an sich unsichtbar. Wie wir nicht auf sie, so wirkt sie nicht auf uns ein. Die Wirkungen der äuſsern Welt berühren unser Ich nicht. Es ist also wiederum derselbe Andere, welcher die Vorstellungen der äuſsern Welt in uns hervorbringt. Man sagt freilich: ich sehe die Welt, weil ich Augen habe. Die Flüssigkeiten, Häute etc.

des Auges sehen nicht, aber Ich sehe, ich bin also etwas ganz Andres als sie. Ich sehe zwar durch ihre Hülfe, aber wie sie mir helfen können, sehe ich durchaus nicht ein. Es ist daher nicht ihre Natur, oder ihr Verdienst, daſs ich durch sie sehe, sondern wenn sie dazu dienen, so ist es wohl, weil sie von wo andersher diese Fähigkeit und Bestimmung haben. Also, da weder meine Thätigkeit auf die Auſsenwelt, noch ihre auf mich irgendwie einwirken kann, so sehe ich hierin wieder nur die unbegreifliche Macht Gottes, welche dies hervorbringt, eine Macht, von der ich freilich nicht weiſs und nicht wissen kann, wie sie dies bewerkstelligt, von der es mir aber ganz evident ist, daſs sie es thut. Indem die Welt mir ihr Bild nicht einprägen kann, sondern nur meinem Körper, so ist es Gott, der dieses Bild in mir hervorbringt. 3)

Wir sehen also, daſs wir in der Welt nichts thun können, sondern daſs jede Thätigkeit im Ich bleibt, und wo sie heraustritt, nicht mehr unsere, sondern Gottes Thätigkeit ist. Dieses Heraustreten geschieht, wenn es Gott gefällt, nach gewissen Gesetzen, die er bestimmt hat, und die ganz von ihm abhängen, so daſs es kein kleineres Wunder ist, wenn beim Aussprechenwollen des Wortes Erde meine Zunge erzittert, als wenn beim Aussprechen desselben die Erde selbst erzitterte. Der einzige Unterschied ist, das Gott Jenes oft will, Dieses aber nicht. Ferner sehn wir, daſs, da die Welt sich mir nicht offenbaren kann, nur Gott auf eine

unbegreifliche Weise die Vorstellung derselben in mir wirkt, auf eine so unbegreifliche Weise, daſs ich, der ich die Welt betrachte, selbst das gröſste Wunder bin. Wenn nun so die Bewegung in meinen Gliedern meinem Willen nicht eigentlich folgt, sondern nur ihn begleitet, indem Gott sie bewegt, wenn ich sie bewegen will, so folgt daraus nicht, daſs mein Wille Gott dazu bewege, meine Glieder zu bewegen, sondern Gott hat diese ganz verschiedenen Dinge so unter sich verbunden, daſs, wenn ich so will, mein Körper sich so bewegt und umgekehrt, aber ganz ohne ein Causalitätsverhältniſs zwischen beiden, so wie zwei gleichgehende Uhren ganz ohne ein solches Verhältniſs gleich schlagen werden. Die Bewegung meiner Zunge begleitet also meinen Willen, nicht weil sie von ihm abhängt, sondern weil beide Maschinen auf unbegreifliche Weise so mit einander verbunden sind. 4)

Die Erkenntniſs dieses Verhältnisses unseres Ich zu unserem Körper und zur Auſsenwelt ist nun ganz nothwendig, wenn wir das erste Gesetz der Ethik befolgen wollen. Dieses, worauf alle andern ethischen Verpflichtungen beruhen, und woraus alle andern sich ableiten lassen, ist: Wo du nichts thun kannst, hast du Nichts zu wollen, sondern dich zu unterwerfen. Diese Forderung enthält beide Theile der Demuth in sich, ihr erster Theil erinnert an die Selbsterkenntniſs, ihr zweiter ermahnt dazu, daſs wir uns ganz in die Hand dessen ergeben, dem wir, mögen wirs wollen, oder nicht, unterworfen sind.

Da wir nun eigentlich gar nichts ausrichten können, so verlangt Gott und die Vernunft nicht Werke von uns, denn diese sind auſser unsrer Gewalt, also auch auſser unsrer Verpflichtung. Hinsichtlich des Erfolges vermögen wir Nichts, deswegen ist auch Gott mit der bloſsen Gesinnung und dem Vorsatz zufrieden. Gott will also nur, daſs wir wollen, denn das ist das allereinzige, was wir überhaupt zu irgend einer Handlung beitragen können. 5)

§. 3.

Auflösung des Cartesianismus und Uebergang desselben in eine höhere Stufe [1]).

Der Cartesianismus enthält, wie es dieser Standpunkt nothwendig macht, Widersprüche. Sie entstehn, weil in der Entwicklung dieses Systems es nicht beim Anfang stehen bleiben, und derselbe doch auch nicht ganz verlassen werden kann. Sie werden nur vermieden, indem das Resultat, zu welchem der Cartesianismus gelangt, wirklich festgehalten wird, ohne auf

[1]) Dieser §. schlieſst sich an Abth. I. §. 20. (s. dort p. 263), den er ergänzt.

den Anfang weitere Rücksicht zu nehmen. Dies geschieht in denjenigen Systemen, welche die Consequenz, Vollendung und damit Wahrheit, des Cartesianismus sind, in den Systemen von Malebranche und Spinoza.

1. Von dem Interesse, die Selbstständigkeit und Absolutheit des Geistes geltend zu machen, ging die neuere Philosophie aus; zugleich war die Nothwendigkeit gesetzt, die, dem Geiste gegenüberstehende, Wirklichkeit als geltend anzuerkennen, und zwar muſsten, wenn auch von jenem Interesse ausgegangen wurde, beide zunächst als gleich berechtigt sich zeigen. Beiden Forderungen wurde genügt in dem Dualismus des Descartes und seiner Schule. In diesem wurde der Geist als Ich gefaſst, und dieses als selbstständig gesetzt, indem sein Wesen im Zweifeln, in dem, die Materialität von sich ausschlieſsenden, Denken besteht. Damit ward aber, wegen der gleichen Berechtigung beider Seiten, auch die andere eben so selbstständig und es standen sich gegenüber die denkenden und die ausgedehnten Substanzen, oder die Ich und die materiellen Dinge. Diese waren sich so entgegengesetzt, daſs

selbst die engste Verbindung zwischen einem Ich (als Seele) und einem materiellen Dinge eigentlich unmöglich und also nur ein Factum durch eine jede Möglichkeit überschreitende Macht, d. h. ein Wunder war. Jene Verbindung von Leib und Seele ist eine gewaltsame, weil in der Natur der Verbundnen kein Grund zu derselben sich findet, und eben darum eine unbegreifliche. Beide sind ja Substanzen; Substanzen aber schlieſsen sich gegenseitig aus und haben gar nichts Gemeinsames, und nur in so einem Gemeinsamen könnte der Grund einer Vereinigung liegen. — Indem aber beide Substanzen sind, sind sie darin Eins. Der Geist ist nur denkend, das heiſst nur nicht-ausgedehnt, die Dinge nur ausgedehnt, daſs heiſst nur nicht-denkend. Die Prädicate von beiden sind damit nur negative Prädicate, und das Positive und Reale in beiden liegt darum nicht in ihren Prädicaten (darin, daſs sie nicht-ausgedehnt oder nicht-denkend sind), sondern darin, daſs sie Substanzen sind. Das Positive in ihnen ist das Substanzsein, darin aber sind sie Eins. Aber nur so lange als sie nicht Eins waren, sondern sich ausschlossen, waren sie selbstständig, sie sind also itzt als unselbstständig gesetzt, und zwar ist es die Sub-

stanz, welche, weil sie darin Eins sind, sie als unselbstständig setzt. — Es hat sich also dieser Widerspruch entwickelt: Jedes von beiden ist Substanz, deswegen schlieſsen sie sich aus, sind nicht Eins, und sind selbstständig, weil aber beide Substanzen sind, sind sie darin Eins, also schlieſsen sie sich nicht aus, also sind sie nicht selbstständig, sondern das einzige Selbstständige ist die Substanz.

Descartes hat nun diese Folgerungen selbst gezogen und ist dadurch gerade zu dem Gegentheil von dem gekommen, wovon er ausging. Ausgegangen wurde von dem Zweifel, dem negativen Verhalten gegen die Auſsenwelt. Im Lauf der Betrachtung wird der Zweifel aufgegeben, damit auch die selbstständige Stellung, und zwar ist es Gott, d. h. die Substanz, welche es macht, daſs die gegenseitige Selbstständigkeit beider aufhört. Ausgegangen wurde davon, daſs Denkendes und Ausgedehntes sich ausschlieſsen und nichts mit einander gemein haben; mit dem Finden der Substanz aber wird gefunden, daſs jene beiden unter den gemeinschaftlichen Begrif fallen (d. h. darin Eins sind), unselbstständig zu sein. Beide sind also selbstständig und unselbstständig, Nicht-Eins und

Eins

Eins zugleich. Descartes sucht diesen Widerspruch zu lösen, indem er unterscheidet zwischen dem, was jene beiden dem Begrife nach, und was sie dem Seyn nach sind. Dem Begrif nach sind sie selbstständig, d. h. sie können ohne Hilfe einer andern Substanz gedacht werden, dem Seyn nach sind sie unselbstständig, d. h. sie können nicht ohne eine andere Substanz existiren. In dieser Distinction ist aber der Widerspruch nur verborgen, denn da nach Descartes der Begrif des Dinges nichts Andres ist als sein Wesen (wie sich in seinem ontologischen Beweise zeigt), so wären sie also nach dieser Unterscheidung: ihrem Wesen nach unabhängig, ihrer Existenz nach abhängig, was mit der ausdrücklichen Erklärung streitet, daſs die Dinge nicht nur *secundum fieri*, sondern auch *secundum esse* geschaffen seyen. — Auch die Distinction, daſs sie nur gegen sich selbstständig, unselbstständig aber gegen Gott seyen, von dem sie geschaffen sind, ändert in der Sache gar nichts, indem dann der Widerspruch sich hinter einen Ausdruck versteckt, der selbst einen Widerspruch involvirt. *Substantia creata* ist eine *contradictio in adjecto*, weil damit nichts Anderes gesagt wird, als: ein unselbstständiges (geschaffenes) Selbstständiges (Substanz). Die-

sen Widerspruch hat auch Descartes selbst eingesehn, indem er eingesteht, daſs *eigentlich* nur Gott Substanz sey, die geschaffenen Substanzen aber nicht, wo denn der Widerspruch sich offenbar ausspricht: die Substanzen sind (eigentlich) nicht Substanzen.

2. Ein Widerspruch findet aber nur so lange Statt, als man bei dem Resultat, zu welchem gelangt wurde, und welches dem Anfang widerspricht, diesen selbst noch gelten läſst, statt daſs man, wo man bei weiterer Untersuchung zum Gegentheil des Anfanges gekommen ist, den Anfang als widerlegt wirklich fallen läſst. Thut man *dies*, so ist kein Widerspruch mehr da, sondern das Letzte ist das Wahre, der Anfang hat seine Wahrheit verloren. Hält man so *nur das Resultat* fest, wozu wir gekommen sind, ganz ohne weitere Rücksicht auf den Anfangspunkt, so ist das Resultat dieses: Weder die Ich (d. h. die einzelnen denkenden) noch die materiellen Dinge sind etwas Selbstständiges, sondern nur die Substanz, Gott. Sie sind nichts Selbstständiges, d. h. *für sich* betrachtet *Nichts*, nur die Substanz hat ein reales Seyn, alles Seyn, was Jenen (Einzelwesen) zukommt, haben sie nicht als ein substanzielles Seyn, sondern nur an der ei-

nen, allein wahren und realen Substanz, d. h. als Accidenzen an ihr. So für sich festgehalten, enthält dies Resultat keinen Widerspruch mehr. Ist kein Widerspruch mehr da, so fallen damit auch alle Versuche weg, ihn zu lösen, die eigentlich ihn nur verbargen. Es fällt also die Unterscheidung zwischen dem Wesen und der Existenz weg, die Unselbstständigkeit des Wesens (Begriſs) ist zugleich Unselbstständigkeit des Seyns, jene Unselbstständigen sind es, was das Seyn und was den Begrif betrifft, d. h. sie sind nur an der Substanz und durch sie, und können begriffen werden nur durch sie und an ihr. Dieses Verhältniſs haben sie, wenn sie gefaſst werden als nur verschwindende wechselnde Formen der Substanz, als ihre Modificationen. Was nur Modification, Form der Substanz ist, kann nur seyn und gedacht werden an der Substanz (so wie etwa die *Seiten* eines Gegenstandes Nichts sind ohne ihn und nur an ihm eine Existenz haben).

3. Das eben Auseinandergesetzte ist eine nothwendige Consequenz des Cartesianismus, welcher *folgerichtig* zu dem Entwickelten geführt hat und also über sich hinausweist. Dasjenige philosophische System darum, welches den eben deducirten

Standpunkt einnimmt und in sich die Consequenz des Cartesianismus enthält, ist als die Vollendung desselben anzusehen. In diesem wird das Ziel des Cartesianismus ohne den Mangel, welcher darin seinen Grund hatte, daſs von dem ersten Anfange nicht abgelassen wurde, sich finden, und so wird es den consequenten oder den wahren Cartesianismus enthalten, oder, was dasselbe heiſst: dieses System wird die Wahrheit des Cartesischen seyn. Die Inconsequenz des Cartesianismus ist aber nur die Mangelhaftigkeit seines Standpunkts, bei dem es sein Bewenden nicht haben kann. Dieser Mangel ist aufgehoben in dem philosophischen System, welches das oben Deducirte enthält. Sehn wir uns nun unter den verschiedenen Systemen um, um unter ihnen dasjenige aufzufinden, in welchem sich das Deducirte findet, so treten uns fast gleichzeitig zwei bedeutende philosophische Systeme entgegen, die hier betrachtet werden müssen. Das *eine* derselben hat die oben gezeigte Folgerung des Cartesianismus nur *theilweis* und *von einer Seite* gemacht und stellt uns die folgende Stufe in religiös-theologischer Form dar, und dies ist das System des *Malebranche*. Das *andere* gibt uns diesen Standpunkt vom theologischen Gewande be-

freit, in gröſserer Reinheit; zugleich auch begnügt es sich nicht damit, die Accidentalität der Einzelwesen nur der einen Seite zu zeigen, sondern führt diese Lehre für beide Seiten gleichmäſsig durch, und das ist das System des Spinoza.

Malebranche.

§. 4.

Leben des Malebranche[1]).

Nicolaus Malebranche wurde am 6ten August 1638 zu Paris geboren, als das jüngste von zehn Kindern. Sein schwacher Körper, ein krummes Rückgrad und eingebogenes Brustbein, machte eine vorsichtige Erziehung nothwendig; so ward er, mit Ausnahme der theologischen Lehrstunden der Sorbonne, zu Hause erzogen, und zeigte nur mittelmäſsige Gaben. Im 22. Jahre widmete er sich der Kirche und trat in die Congregation des Oratoriums. Das Studium der Kirchengeschichte und der Kritik, welche er nach einander vornahm, war weder seiner Neigung noch seinem schwachen Gedächtniſs anpassend. In seinem 26. Jahre kam ihm der *tractatus de homine* des Descartes zu Händen, welcher seiner Neigung eine entschiedene Richtung

---

[1]) Fontenelle im ersten Bande seiner *Eloges des Académiciens à la Haye* 1731. *pag.* 317.

gab. „Weder Kritik noch Kirchengeschichte sey die vollkommenste Wissenschaft“, gab er den ihn abmahnenden Freunden zur Antwort. Nachdem er sich 10 Jahre dem philosophischen Studium hingegeben, gab er im Jahre 1674 sein Hauptwerk, die *Recherches de la vérité* [1]) heraus. Als Foucher gegen ihn auftrat, antwortete er in der Vorrede zum zweiten Bande. Da überhaupt viele Theologen ihn angriffen, so behandelte er das Verhältniſs der Philosophie und Kirchenlehre in den *Conversations chrétiennes* [2]), einem Gespräch, wo er selbst unter dem Namen Theodor auftritt. Da er mit P. Quesnel über die Gnade verschieden dachte, ward von diesem Arnaud, sein Lehrer, zum Schiedsrichter erwählt, der sich hier sehr heftig äuſserte und dadurch Veranlassung ward zum *Traité de la nature et de la grâce* [3]), den er erst schriftlich Arnaud zusandte, nachher auf Verlangen seiner Freunde in Druck gab. Während der Streit sich vorbereitete,

---

[1]) *De la recherche de la vérité, ou l'on traite de la nature, de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences. Paris* 1674. 12. — *Ed. IV à Paris* 1678. 12. *revue et augmentée.* — *Ed. VI à Paris* 1712. 4 *Vol.* 8. — *Ed. VII à Paris* 1721. (diese beiden enthalten die Antwortschreiben an Regis mit).

Lateinisch: von *Lenfant: De inquirenda veritate, Genev.* 1691.

Deutsch: Halle 1776. 4 Bde. (enthält gleichfalls die Briefe an Regis).

[2]) *Conversations chrétiennes* 1776.

[3]) *De la nature et de la grâce, Amst.* 1680. 12.

schrieb M. seine *Méditations chrétiennes et métaphysiques* [1]), wo er das „Wort“, die allgemeine Vernunft, als Vermittlerin zwischen den Geistern redend anführt. Im Jahre 1683 kam es zuerst zur offnen Fehde mit Arnaud, der eine groſse Parthei für sich hatte. Ohne Zusammenhang mit diesem Streit gab M. (der im Jahre 1679 in die Academie aufgenommen war) den *Traité de morale* [2]) heraus. Gründe und Gegengründe vereinigte M. in den *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* [3]), ohne alle Polemik. Mit Regis kam er in Streit wegen der scheinbaren Gröſse des Mondes, dann, weil jener ihn wegen des Satzes angrif, daſs die Lust ein Gut sey [4]). Franz Lami, ein Benedictiner, hatte, in einer Schrift über die Selbsterkenntniſs, seine Meinung von der unverdienten Liebe Gottes durch das Ansehn des Mal. unterstützt; um hier nicht fremde Meinungen sich aufbürden zu lassen, schrieb er 1697 seine Schrift *de l'amour du Dieu* [5]). Das brachte zwei Controversen mit Lami hervor, welcher ihm vorwarf, seine Ansicht

---

[1]) *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, *Rouen* 1683. 12.

[2]) *Traité de morale*, *Rottd.* 1684. 12.

[3]) *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, *Rottd.* 1688. 8.

[4]) Auf das von Regis 1694. herausgegebene Werk erschienen die Antwortschreiben des Mal., die in der 6ten und 7ten Pariser Ausgabe der *rech.* angefügt sind. S. Anm. 1. zu p. 22.

[5]) *De l'amour du Dieu.*

geändert zu haben. — Unterdessen verbreitete sich Mal. Philosophie bis nach China, und auf dringendes Ansuchen schrieb er die *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe Chinois sur la nature de Dieu* [1]). Da er in diesem Buch behauptet hatte, daſs die Chinesen Atheisten seyen, ward er von den Journalisten zu Trevoux heftig angegriffen. Im Jahre 1715 gab er noch als Antwort auf ein Werkchen über die Wirkung Gottes in den geschaffnen Dingen, seine Betrachtungen über die physische Vorherbewegung [2]) heraus. In demselben Jahre erkrankte er, und nach einem 4monatlichen Krankenlager, während dessen er noch den englischen Philosophen Berkeley kennen lernte, starb er am 13. Oktober 1715. Seine sämmtlichen Werke sind in Paris herausgekommen [3]).

Rechtschaffenheit, strenge Sittlichkeit, eine tiefe Frömmigkeit und ein bescheidener Sinn sind die Charakterzüge des Malebranche. Sie waren es, die ihn bei Allen beliebt machten, und ihm die Achtung der höchsten wie der niedrigsten Stände erwarben. Was ihn als Schriftsteller betrifft, so hat er mehr gedacht als gelesen; die bloſse Gelehrsamkeit behandelte er verächtlich, so wie alles, was auf Pedanterei hinweist. Seine Schriften charakterisirt Eleganz, frei von aller Affectation. Daſs sie

---

[1]) *A Paris*, 1708. 12.

[2]) *Réflexions sur la prémotion physique, Paris* 1715. 8.

[3]) *Oeuvres compl., Paris* 1712. *XI. Vol.* 12.

zuweilen breit erscheinen, hat seinen Grund darin, daſs wir, die wir sie lesen, um anderthalb Jahrhunderte später leben. —

§. 5.
Philosophie des Malebranche.

Der Irrthum ist die Ursache des Elends der Menschen, daher ist es eine billige Forderung, sich mit allen Kräften von ihm loszureiſsen. Dazu ist es nothwendig, daſs man die Entstehungsweise des Irrthums recht kennen lerne. Zu diesem Ende sind erst einige vorläufige Bemerkungen anzustellen, ehe der Plan des ganzen Werks festgestellt wird. Wie die Materie die beiden Eigenschaften der Figurabilität und Beweglichkeit hat, so die Seele das Vermögen des Verstandes und des Willens. Die Figurabilität der Materie und der Verstand der Seele sind leidende Vermögen, ohne alle Thätigkeit. Das andre Vermögen der Materie besteht in der Fähigkeit, verschiedene Bewegungen anzunehmen und das zweite der Seele in der Fähigkeit, verschiedene Neigungen zu haben. Auch hier lassen sich Analogien zeigen. Wie jede Bewegung geradlinigt, so ist die Neigung an sich recht und gut. Der Wille ist daher der natürliche Trieb, der aufs Gute überhaupt geht, die Freiheit ist die Kraft, diesen Trieb auf ein bestimmtes Gut zu richten. — Unsere Seele kann sich auf dreierlei Weisen Vorstellungen bilden: mit dem Verstande allein, mit der Einbildungs-

kraft und mit den Sinnen. Diese drei Kräfte sollen eben so viel Standpunkte seyn, von denen aus wir den Irrthum der Menschen mit seinen Ursachen in Erwägung ziehn. Zuerst werde ich von den Irrthümern der Sinne, dann von denen der Einbildungskraft, dann von denen, welche der Verstand verursacht, reden. Ferner, weil Neigungen und Leidenschaften so viele Irrthümer verursachen, werde ich dann von den Irrthümern unserer Neigungen, endlich von denen der Leidenschaften handeln, zuletzt aber eine allgemeine Methode, zu der Wahrheit zu gelangen, anzeigen. 1)

Was die Sinne betrifft, so sind sie nicht so verdorben, und betrügen uns nicht so sehr, als man meint, sondern nur der Wille mit seinem übereilten Urtheile täuscht uns. Die Regel beim Gebrauch der Sinne ist: Urtheile mit den Sinnen niemals über die Dinge, was sie ihrer Natur nach sind, sondern nur über das Verhältniſs, in welchem sie zu unserm Körper stehn, eine Regel, die richtig ist, da die Sinne nicht zur Erforschung der Beschaffenheit der Dinge, sondern allein zur Erhaltung unseres Körpers gegeben sind. Man verwechselt beinahe in allen Empfindungen folgende vier Dinge mit einander und daher kommen alle Irrthümer der Sinne: die Handlung des empfundenen Körpers, z. B. Wirkung seiner kleinsten Theilchen (c. 11), zweitens das Leiden im Sinnesorgan, die Erschütterung der Fibern (c. 12), drittens das Leiden der Seele, ihre Empfindung und Vorstellung (c. 13), endlich das Ur-

theil, was sie fällt. Unsere Sinne sind treu genug, um uns das Verhältniſs der Dinge zu unserm Körper zu zeigen, sagen uns aber nicht, was sie dem Wesen nach sind, daher muſs man ihnen miſstrauen und nur ganz evidenten Sätzen seinen Beifall geben. 2)

Von der *Einbildungskraft* handelt das *zweite Buch der* Unt. v. d. *Wahrh.* — Wenn die innern Gehirnfibern nicht von einem äuſsern Gegenstande, sondern durch den Lauf der Lebensgeister erschüttert werden, so bildet die Seele sich etwas ein und urtheilt, was sie sich einbildet, sey nicht auſser ihr, sondern im Gehirn, und dies ist der Unterschied zwischen Empfindung und Einbildung. Die Gewalt der Lebensgeister, der Bau der Fibern im Gehirn bestimmt die Gröſse der Eindrücke der Einbildungskraft. Dies alles ist daher Werk der Maschine, d. h. geschieht nicht durch unsern freien Willen. So ist eine *starke* Einbildungskraft diejenige, wo die Eindrücke sehr tief ins Gehirn gehn, und die Seele nur auf diejenigen Dinge ihre Aufmerksamkeit richten kann, welche diese Bilder ihr vorstellen. Aus Allem folgt so viel, daſs alle Gedanken, welche die Seele durch den Körper, vermittelst ihrer Abhängigkeit von ihm, erhält, nur für ihn bestimmt und daher falsch und verwirrt sind, weil sie uns an die sinnlichen Güter binden. 3)

Das dritte Buch handelt *vom Verstande*, oder von der Seele ohne Beziehung auf den Kör-

per. — Unter dem reinen Verstande verstehe ich das Vermögen der Seele, die äuſsern Gegenstände, ohne alle sinnlichen zu ihrer Vorstellung nöthigen Bilder im Gehirn, zu kennen. Das Wesen der Seele besteht im Denken, wie das der Materie in der Ausdehnung. Nach den verschiedenen Modificationen des Denkens will sie bald, bald bildet sie sich ein etc., aber das Denken ist nicht eine Modification der Seele, sondern alle jene sind Modificationen des Denkens. Es kann darum keine Seele geben, die nicht denkt, obgleich wohl eine, die nicht will. So unerläſslich darum das Wollen der Seele ist, weil sie sonst zwecklos wäre, so gehört doch der Wille nicht zum Wesen der Seele (eben so wenig wie die Bewegung zum Wesen der Materie). Wie darum ein Körper nicht in einem Augenblick mehr ausgedehnt ist, als in einem andern, so kann man auch nicht sagen, daſs die Seele in einem Augenblick mehr denkt als in einem andern. Die Seele denkt immer, — selbst in der Ohnmacht, nur daſs sie dann bloſs Gedanken des reinen Verstandes hat, die keine Spuren im Gehirn, und so keine Erinnerung nachlassen. 4)

Daran wird Niemand zweifeln, daſs wir die Dinge auſser uns nicht an und für sich gewahr werden. Indem wir die Sonne sehn, steigt unsere Seele nicht aus ihrem Körper zum Himmel, sondern es ist der unmittelbare Gegenstand der Seele nicht die Sonne, sondern ein anderes Etwas, welches mit ihr auf's allergenauste verbunden ist. Dies nenne ich

Idee, d. h. das, was unmittelbarer Gegenstand der Seele und ihr am nächsten ist, wenn sie einen Gegenstand sich vorstellt. Es ist ein Unterschied zwischen Vorstellungen und Ideen, der eben so klar ist, wie der zwischen uns, die wir erkennen, und dem, was wir erkennen, denn unsere Vorstellungen sind nur Modificationen unserer Seele, oder unsere Seele selbst, insofern sie so oder so modificirt ist. Was wir aber sehn, sind die Ideen. Die Ideen der Objecte gehen den Vorstellungen voraus, sind daher nicht Modificationen der Seele, sondern die Ursachen dieser Modificationen. Damit die Seele eine Vorstellung habe, ist die Idee des vorgestellten Gegenstandes durchaus nothwendig; daſs aber gerade äuſserlich etwas existire, das der Idee gleich ist, ist durchaus nicht nöthig, weil wir öfter reelle Ideen von nie existirenden Dingen haben. Die Ideen hängen nicht von den Dingen als ihren Urbildern ab, sondern sind vielmehr die Modele derselben und also vor ihnen da, als das Muster, wonach die Dinge geschaffen sind. Sie hängen deswegen auch nicht von Gott, als ihrer wirkenden Ursache, ab, denn da sie ewig, unveränderlich und nothwendig sind, so haben sie keine wirkende Ursache nöthig (die Vorstellung freilich der Ideen wirkt Gott in mir). Eben so sind auch die Verhältnisse unter den Ideen, d. h. die ewigen Wahrheiten vor jedem göttlichen Rathschluſs. Nur wenn die Ideen und Wahrheiten ewig sind, ist auch die Descartessche Regel richtig, daſs Alles, was klar erkannt

wird, wahr sey. — Nur in der Weisheit Gottes kann man die ewigen, unveränderlichen, nothwendigen Wahrheiten entdecken, nicht etwa bloſs in seinem freien Willen. Nur in der Weisheit Gottes kann man die Ordnung, die Gott selbst befolgen muſs, finden. Er schlieſst nämlich die Pefectionen aller geschaffenen Dinge in sich. Diese Perfectionen sind die unmittelbaren Gegenstände des menschlichen Geistes. Die Ideen also (d. h. die Perfectionen, welche in Gott sind), welche uns die Dinge darstellen, sind absolut nothwendig und unveränderlich. 5)

Man kann auf folgende verschiedene Weisen zu erklären suchen, wie die Erkenntniſs zu Stande kommt. Zuerst: die Meinung der Peripatetiker ist die gewöhnlichste. Sie behaupten, daſs die äuſsern Gegenstände gewisse Formen *(species impressas)*, die ihnen ähnlich sind, den Sinnen eindrücken. Allein diese Formen müſsten dann selbst materiell seyn, also auch undurchdringlich; dann würden sie sich hemmen u. s. f., auch wäre es nicht zu erklären, wie die Gröſse eines und desselben Gegenstandes bei verschiedner Entfernung scheinbar ab- und zunimmt.

Die zweite Meinung ist: unsere Seele besitze eine Macht, von den äuſsern Eindrücken des Körpers angeregt, die Ideen der Dinge selbst hervorzubringen. Da aber die Ideen, als geistige Wesen, edler sind als die körperlichen Dinge selbst, so folgte daraus, daſs die Menschen vermögend wä-

ren, vollkommenere Wesen zu schaffen, als die von Gott geschaffenen. Damit ist gar nicht geleugnet, daſs, um Ideen zu haben, der Wille nöthig ist. Nur ist er nicht der Schöpfer der Ideen.

Eine dritte Meinung besteht darin, daſs der Seele die Ideen aller Gegenstände angeboren oder mit ihr zugleich geschaffen sind. Aber die Zahl der Begrife ist unendlich groſs, und da Gott sein Ziel auf eine leichtere Weise erreichen konnte, so ist es nicht glaublich, daſs er mit dem Menschen unendlich viele Dinge miterschaffen habe, auch wäre es noch gar nicht erklärt, wie die Seele aus ihrem Ideenvorrath immer gerade die richtige (dem Gegenstand correspondirende) Idee heraussucht.

Die vierte Meinung besteht darin, daſs die Seele znr Kenntniſs aller Gegenstände lediglich ihrer selbst bedarf, daſs sie; um die äuſsern Dinge zu gewahren, nur sich selbst und ihre Perfectionen zu betrachten habe. Indeſs ist dieses ein anmaſsender Gedanke; Gott erblickt freilich in sich alle Gegenstände, indem er seine eignen Perfectionen betrachtet. Aber es gehört zu dem Wesen nur des Unendlichen, zugleich Eins und Alles zu seyn, d. h. aus unendlich vielen Perfectionen gleichsam zusammengesetzt zu seyn. Deswegen sind die Ideen, welche Gott von den Geschöpfen hat, sein Wesen selbst, — sofern sie nämlich etwas Gutes in sich haben und Gottes Vollkommenheit nicht widersprechen. Denn Alles, was eine Vollkommenheit in sich schlieſst, ist in Gott enthalten, und er kann

also Alles in sich selbst sehen. Er sieht seine Geschöpfe in sich, sofern sie in ihm durch eine Vollkommenheit dargestellt werden. Die geschaffenen Geister aber erkennen in sich weder das Wesen noch die Existenz der Dinge, denn da sie beschränkt sind, so enthalten sie nicht alle Dinge in sich, so wie Gott, das allgemeine Wesen.

Es bleibt also nur die fünfte Ansicht übrig, welche der Vernunft angemessen ist, daſs wir die Dinge durch die Ideen sehen. Denn da die Dinge ausgedehnt sind, die Seele aber nicht, so ist anders gar kein Verhältniſs zwischen ihnen denkbar als durch die Ideen, welche die Dinge vorstellen. Nun sind aber alle Ideen in Gott, der sie alle in sich schlieſst. Ferner ist Gott so genau mit uns verbunden, daſs man ihn den Ort der Geister nennen kann (unsere Geister wohnen in ihm, als der allgemeinen Vernunft). Daraus folgt, daſs unsere Seele das sehen kann, was in Gott die geschaffenen Dinge vorstellt, d. h. ihre ewigen Urbilder, die Ideen. Die Seele sieht die Ideen, heiſst aber nichts andres als: sie sieht die Dinge in Gott. Ja man kann sagen, daſs der Mensch, die Wahrheit erkennend, die Dinge so erkennt, wie Gott sie erkennt. Daraus aber, daſs man alle Dinge in Gott sieht, folgt nicht, daſs man ihn selbst oder sein Wesen erkennt, eben so wenig als etwa daraus, daſs man Gegenstände in einem Spiegel sieht, folgte, daſs man den Spiegel selbst sähe. Denn Gott ist das allgemeine Wesen (das Wesen überhaupt),

haupt), weil er unendlich ist und Alles umfaſst, wir aber sehen nur die besonderen, einzelnen Wesen. Wir erkennen die Dinge in Gott, aber empfinden sie nicht in ihm, denn eine Empfindung ist eine Modification unserer Seele. Die Idee aber, welche mit der Empfindung verbunden ist, die ist in Gott, und die sehen wir. 6)

Aber nicht Alles erkennen wir so durch Ideen, sondern man muſs viererlei Arten, die Dinge zu erkennen, unterscheiden.

1. Man kennt die Dinge durch sich selbst und ohne Ideen, wenn sie durch sich selbst verständlich sind, d. h. auf den Verstand einwirken und sich ihm offenbaren können. So erkennen wir nur Gott, den allein wir durch eine unmittelbare Anschauung erkennen. Gott wird nicht durch eine Idee erkannt, weil dann das uneingeschränkte, allgemeine Wesen durch ein beschränktes besonderes, wie eine Idee ist, repräsentirt würde. In ihm erblickt man Alles, wovon man Ideen hat, Er offenbart uns Alles und ist das Licht der Geister. Den Begrif des Unendlichen hat der Verstand darum vor dem des Endlichen, denn jenen haben wir, sobald wir uns das Wesen überhaupt vorstellen; um aber ein endliches Wesen uns vorzustellen, müssen wir vom Wesen überhaupt etwas abziehn. Der Verstand stellt sich daher Alles in dem Begrif des Unendlichen vor, und dieser ist der erste, so daſs alle besonderen Begrife nur Participationen an dem allgemeinen Begrif des Unendlichen sind, so wie

die Creaturen selbst nur unvollkommene Participationen des göttlichen Wesens sind. Gott, d. h. das Wesen ohne Einschränkung, das Wesen im Allgemeinen, ist so mit der Seele verbunden, daſs sie sich nicht von der allgemeinen Idee des Wesens losmachen kann. Auch wenn sie ein Wesen insbesondere betrachtet, entfernt sie sich deswegen nicht von Gott, sondern nähert sich nur einer der Vollkommenheiten dieses Wesens und läſst momentan die anderen fallen. Von diesem Wesen ist der Beweis des Descartes ganz richtig. Denn es ist völlig evident, daſs das Wesen (nicht ein bestimmtes Wesen) seine Existenz durch sich selbst habe, und es ist ungereimt, daſs das wahre Seyn nicht sey. Das Wesen ohne Einschränkung ist nothwendig. Diejenigen, welche die nothwendige Existenz Gottes nicht einsehn, betrachten ihn nicht als das Wesen überhaupt, sondern als dieses oder jenes Wesen, welches eben darum seyn und nicht seyn kann. — Es ist ein unbedachtsames und voreiliges Urtheil, daſs alle Substanzen entweder Körper oder Geist, und daſs Gott ein Geist sey. Die Vernunft sagt nur, daſs er ein unendlich vollkommenes Wesen, und weit eher ein Geist als ein Körper, weil unsere Seele vollkommener als unser Körper ist. Man muſs Gott nicht Geist nennen, um positiv zu bestimmen, was er ist, sondern nur um negativ zu sagen, daſs er nicht Materie ist. Sein Name ist: der da ist, d. h. das Wesen ohne Einschränkung, das unendliche allgemeine Wesen. 7)

2. Man erkennt die Dinge vermittelst der Ideen, wenn sie nicht durch sich selbst verständlich sind. So erkennen wir die Körper und ihre Eigenschaften; für sich selbst nicht verständlich, können wir sie nur in dem Wesen erblicken, das sie auf intelligible Weise in sich schlieſst. Denn da das Wesen der materiellen Dinge nur die Ausdehnung ist, so ist es nicht möglich, daſs die Körper auf Geister einwirken können. Der Beweis dafür, daſs wir alle Körper in Gott sehen, ergiebt sich daraus, daſs wir die Körper nur sehen durch die Idee der Ausdehnung. Würde nun bewiesen, daſs die Idee der Ausdehnung nur in Gott sich finde, nicht aber eine Modification unserer Seele ist, so wäre damit bewiesen, daſs wir die Körper in Gott sehen. Nun ist aber die Idee der Ausdehnung unendlich, kann also nicht eine Modification unserer endlichen Seele seyn, sondern findet sich in Gott allein. — Die Ausdehnung ist eine Realität, in dem Unendlichen aber finden sich alle Realitäten, also ist Gott auch Ausdehnung, nur aber ist er nicht so ausgedehnt wie die Körper, denn er schlieſst alle Einschränkungen der Creaturen von sich aus. — Diese intelligible Ausdehnung ist die Idee oder der Archetyp der Körper. Nichts ist klarer als diese intelligible Ausdehnung. Darum ist auch unsere Kenntniſs von den Körpern sehr vollkommen. Da die Ideen, welche in Gott sind, alle Eigenschaften der Dinge in sich schlieſsen, so kann, wer ihre Ideen sieht, nun auch nach und nach alle

ihre Eigenschaften sehen; was daher unserer Erkenntniſs noch fehlt, ist nicht die Schuld der Idee, sondern unserer Seele, die sie betrachtet. 8)

3. Was unsere Seele betrifft, so kennen wir sie nicht durch Ideen, sehen sie also auch nicht in Gott, sondern erlangen nur durch inneres Bewuſstseyn von ihr Kenntniſs. Wir wissen von ihr nur, was wir als in ihr vorgehend empfinden. Hätten wir nie einen Schmerz z. B. empfunden, so wüſsten wir nicht, ob die Seele solcher Empfindungen fähig ist. Sähen wir sie dagegen in ihrer Idee, in ihrem Archetyp, so würden wir damit alle ihre möglichen Eigenschaften wissen. Wenn wir darum auch von der Existenz unserer Seele sicherer überzeugt sind, als von der unseres Körpers, so haben wir doch nicht von ihrer Natur eine so richtige Erkenntniſs als von der unseres Körpers. Gott allein kennt die Natur der Seele ganz, indem er in sich eine klare repräsentative Idee derselben hat. In seiner Substanz findet er das ewige Model derselben. 9)

4. Die Seelen Anderer erkennen wir weder an und für sich, noch durch Ideen, noch durch unser unmittelbares Bewuſstseyn, weil sie verschieden von uns sind; daher vermuthen wir nur, daſs ihre Seelen mit den unsern von gleicher Art sind. Eine klare Idee von ihnen haben wir nicht, weil wir nicht ihr Model in Gott sehen. Um von den Seelenkräften also den besten Gebrauch zu machen, wende man dieselben bloſs dazu an, wozu sie gegeben sind. Man urtheile nach den Sinnen und

nach der Einbildungskraft nur über das Verhältniſs der äuſsern Körper zu unserem, aber nicht über Wahrheiten. Hierzu wende man die reinen Begrife des Verstandes an, die man aber nicht gebrauchen muſs, wo man über die Verhältnisse der äuſsern Körper zu unserem urtheilen will. 10)

Das vierte Buch handelt von den Neigungen. Wie, wenn Gott der Materie keine Bewegung gegeben hätte, es keine Verschiedenheit der Körper geben würde, eben so würde, wenn die Geister keine Neigungen oder keinen Willen hätten, zwischen den geistigen Wesen keine Verschiedenheit Statt finden. Gott kann bei seinen Werken keinen andern Endzweck haben, als sich selbst. Deswegen ist auch der Endzweck der geschaffnen Geister seine Ehre. Er giebt allen Creaturen die Richtung zu ihm hin. Eigentlich findet in Gott nur eine Liebe Statt, die zu ihm selbst; eben so drückt er auch uns nur eine Liebe ein, die zum Guten überhaupt. Diese Liebe ist was wir Wille nennen. Der Wille des Menschen ist ein immerwährender Eindruck des Schöpfers, der uns zum Guten überhaupt lenkt. Nur weil Gott sich liebt, lieben wir Etwas. Ohne dies würden wir nichts lieben und nichs wollen. Gott liebt nur sich, und seine Werke nur weil sie ein Verhältniſs zu seinen Perfectionen haben, und liebt sie nur so sehr, als sie dazu im Verhältniſs stehn. Er liebt also sich und die Dinge mit gleicher Liebe. Deswegen ist die Liebe und der Wille immer gut, höchstens sind

ihre Objecte schlecht, und diese sind es, weil Gott sie zu lieben verboten hat, indem sie von der Liebe zu ihm abhalten. — Wir haben eine Neigung zum Guten im Allgemeinen, welche die Quelle aller unserer natürlichen Neigungen, Leidenschaften, selbst unserer freien Liebe ist; zweitens haben wir eine Neigung zur Erhaltung unseres Wesens, drittens zu andern Geschöpfen. Auf diese drei Neigungen lassen sich alle Irrthümer der Neigungen zurückführen. 11)

Das fünfte Buch behandelt die Leidenschaften. Die Seele des Menschen steht in einem zweifachen Verhältniſs. Als reiner Geist ist sie wesentlich mit dem Wort Gottes, mit der ewigen Weisheit und Wahrheit verbunden, und so der Gedanken fähig. Als der Geist aber eines Menschen ist sie mit ihrem eignen Körper verbunden. Man nennt sie: Sinne und Einbildungskraft, wenn ihr Körper natürliche oder gelegentliche Ursache ihrer Gedanken ist, und: Verstand, wenn Gott in ihr wirkt, ohne daſs sie mit dem, was in ihrem Körper vorgeht, in einem nothwendigen Verhältniſs stände. Der Wille als Wille hängt nur von Gott ab, als der Wille aber eines bestimmten Menschen hängt er auch vom Körper ab. Die Bewegungen der Seele, welche wir mit den reinen Geistern gemein haben, habe ich die natürlichen Neigungen genannt, hier werde ich die Leidenschaften betrachten, d. h. die Erschütterungen, welche die Seele bei Gelegenheit der Bewegung der

Lebensgeister natürlicher Weise empfindet. Also sinnliche Bewegungen. Durch einen sinnlichen Instinct bin ich überzeugt, daſs meine Seele mit meinem Körper verbunden ist, oder daſs mein Körper einen Theil meines Wesens ausmacht, Evidenz habe ich davon nicht. Die Seele wird aber durch diese Vereinigung mit dem Körper nicht körperlich, so wenig als der Körper dadurch geistig wird; eine jede Substanz bleibt was sie ist. Als zwei ganz entgegengesetzte Gattungen von Dingen, kann der Geist sich nicht von selbst mit dem Körper verbinden, nur vermittelst der Verbindung mit Gott empfindet die Seele den Schmerz, wenn der Körper verletzt wird. Die Empfindungen und Bewegungen der Seele begleiten zwar die Erschütterung der Fibern im Gehirn, aber diese sind nicht die Ursachen von jenen. Sie sind nur die gelegentlichen Ursachen. Die natürlichen oder gelegentlichen Ursachen wirken eigentlich nicht, sondern nur die Wirksamkeit Gottes. Es ist nur ein Gott und nur eine wahre Ursache, die diesen Namen verdient. Eben so wie der Körper nicht auf die Seele einwirkt, so auch sie nicht auf den Körper. Die Seele hat gar keinen Antheil an den Bewegungen des Körpers, denn sie denkt nicht an die Muskeln u. s. f. und weiſs nichts von ihrer Lage u. s. w. Die Beweise darum, welche man anführt dafür, daſs die Thiere Seelen haben (z. B. daſs ein geschlagener Hund schreit), beweisen nur, daſs aus dem Mechanismus der Maschine das Schreien folgt (vielmehr

wenn der Hund manchmal auch nicht schriee, könnte man dergleichen eher folgern). Die Körper haben nicht die Kraft sich zu bewegen, weil die Materie nur das Vermögen hat bewegt zu werden. Man könnte also daraus schlieſsen, daſs sie von den Geistern bewegt werden; aber es giebt kein erklärliches Verhältniſs zwischen den endlichen Geistern und den Bewegungen der Körper, im Gegentheil sieht man die Unmöglichkeit eines solchen Verhältnisses ein. Also ist es Gott allein, welcher die Körper bewegt. Ja er kann diese Kraft nicht einem endlichen Geiste mittheilen, weil das ihn allmächtig machen hieſse. Wenn wir also den Arm bewegen wollen, so bewegt ihn Gott. Er vollführt unsern Willen, der einmal befohlen hat und itzt immer gehorcht. Selbst dann hebt er unsern Arm, wenn wir ihn gegen seine Ordnung brauchen. 12)

Das sechste Buch behandelt die Methode. Die Hauptregel ist: Man gebe nur den Sätzen seinen vollen Beifall, welche evident sind, d. h. bei denen man sieht, daſs man von seiner Freiheit einen schlechten Gebrauch machen würde, wenn man nicht beistimmte. Da die Sonne, welche die Geister erleuchtet, niemals untergeht, und also die Begrife der Dinge beständig gegenwärtig sind, so wird, um in allen Vorstellungen Evidenz zu erhalten, nur nöthig sein, unserm Geiste mehr Aufmerksamkeit und mehr Ausdehnung zu geben. Wie es dreierlei Verhältnisse gibt, das eines Begrifes zu einem Begrif, das eines Begrifes zum Dinge oder umge-

kehrt, und Verhältniſse zwiſchen zwei Dingen, so auch dreierlei Wahrheiten und Falschheiten (Beispiele von allen dreien sind die Sätze: 2×2=4, es giebt eine Sonne, die Erde ist gröſser als der Mond). Unter ihnen sind die ersten ewig und unveränderlich und daher der Maaſsstab für alle andern, zur Entdeckung der andern gebrauchen wir stets die Sinne. Es gibt dann auch noch Verhältnisse von Verhältnissen und so ins Unendliche zusammengesetzte Wahrheiten.

Nachdem so den Irrthümern bis in die ersten Ursachen nachgespürt worden, muſsten die Mittel zur Vergröſserung der Fähigkeiten und des Nachdenkens angegeben werden. Die Methode des Descartes verdient den Ruhm der Gründlichkeit, da sie eben nur nach klaren und evidenten Begrifen schlieſst und vom Leichteren und Einfacheren ausgehend, zum Schwereren und Zusammengesetzteren fortgeht. Indeſs ist dieser Pfad mühsam und auch unsicher. Die vollkommenste aber und beste Methode, die Verbindung mit Gott so eng als möglich zu machen, ist, als Christ vor Gott zu wandeln, dem Glauben mehr Gehör zu geben, als der Vernunft, und durch den Glauben sich Gott zu übergeben. — 13)

§. 6.

Kritik der Philosophie des Malebranche.

Aus der Darlegung der Philosophie des Malebranche ergibt sich, daſs sich in

der That in ihr das findet, was sich (§. 3.) als die nothwendige Consequenz des Cartesianismus ergeben hat. Es läſst sich aber auch zeigen, daſs diese Consequenz nicht vollständig gezogen worden, indem theils die Accidentalität und Unselbstständigkeit der Einzelwesen nur von einer Seite behauptet wird, theils nur ein Theil der Einzelwesen seine Selbstständigkeit eingebüſst hat.

1. Es hatte sich als Folgerung des Cartesianismus gezeigt, daſs die Einzelwesen als ein Nichtiges gegen die eine Substanz verschwinden. Dieses ist nun bei Malebranche ausgesprochen. Gott ist ihm nicht ein Wesen, das andern Wesen gegenübersteht, sondern das Wesen überhaupt, — er enthält deswegen die ewigen Urbilder aller seiner Geschöpfe, alle Realitäten sind in ihm idealiter enthalten, — wenn wir an ein bestimmtes Ding denken, richten wir eigentlich unsere Aufmerksamkeit auf eine einzelne Perfection Gottes u. s. w.

2. Aber das, was sich aus dem Cartesianismus nothwendig ergab, findet sich bei Malebranche nicht vollständig und consequent durchgeführt. Das

Verschwinden der Einzelwesen gegen die allgemeine Substanz findet mehr für uns Statt als für die Einzelwesen selbst. Ihre Unselbstständigkeit ist eine nur ideale und keine reale, d. h. nicht sowol die Dinge, sondern ihre Ideen sind ganz substanzlos. Daher werden die Ideen der materiellen Dinge Modificationen der intelligiblen Ausdehnung, d. h. der Idee der Ausdehnung, die in Gott ist. Für uns also sind die Dinge allerdings nur Accidenzen, damit ist noch nicht gesagt, daſs sie es an sich sind. Es ist nun nicht zu leugnen, daſs Aeuſserungen, welche das letztere behaupten, bei Malebranche vorkommen; sie sind in der Darlegung seines Systems nicht verschwiegen, die solche Stellen wie: „daſs die Creaturen unvollkommmene Participationen des göttlichen Wesens sind", angeführt hat. Aber dergleichen Aeuſserungen kommen in den ersten Auflagen des Werkes verhältniſsmäſsig selten vor (die eben erwähnte fehlt in den vier ersten), und erscheinen häufiger erst in den späteren, die überhaupt dem Spinozismus sich mehr nähern, mit dem sie auch eine Bekanntschaft vermuthen lassen. Dann aber, wo sie vorkommen, werden sie durch viel mehrere ihnen entgegengesetzte so zurückgenommen, oder doch modificirt,

daſs sie mehr als ahndende Prolepsen erscheinen. Dagegen ist, was mit voller Sicherheit und Consequenz ausgesprochen wird, dieses: Für unser Denken sind die Dinge nur Beschränkungen des allgemeinen Wesens, das heiſst, genauer gesagt: die Ideen der besonderen Dinge nur Beschränkungen der allgemeinen Idee. Darum wird denn auch nicht behauptet, daſs die Dinge (anders als in idealer Weise) in Gott *sind*, sondern *wir sehen* sie in Gott, oder Gott *sieht* sie in sich, weil sie intelligibler und idealer Weise in ihm enthalten sind. In den verschiedensten Formen kehrt dieser Gedanke wieder, dessen eigentlicher Sinn eigentlich ist, daſs das *Erkanntwerden* der Dinge (oder ihre Ideen) etwas vom allgemeinen Wesen absolut Abhängiges ist. Also allerdings eine Accidentalität der Einzelwesen, aber nur eine ideale, oder wenigstens *mehr* ideale, und eben deswegen nur einseitige.

2. Wenn wir aber auch, jener doch wenigstens zerstreut vorkommenden Aeuſserungen wegen, den Standpunkt für vollendet ansehn wollten, und den Unterschied zwischen nur idealer und wirklicher Accidentalität der Einzelwesen fallen lieſsen, so daſs wir jene für diese gelten lieſsen, so ist der

Standpunkt doch noch immer darin ein unvollſtändiger, daſs nicht alle Einzelwesen in gleiches Verhältniſs der Unselbstständigkeit gesetzt werden. Es sind nur die materiellen Dinge in dies Verhältniſs gesetzt, dagegen die Einzelwesen der andern Seite (die denkenden, welche M. für die vorzüglicheren erklärt) nicht. Wären diese eben so unselbstständig, so würden sie auch in Gott gesehn werden, d. h. könnten nicht *per se* begrifen werden, sondern nur als Negationen des unbeschränkten Denkens. Man könnte nicht sich seiner Seele auf unmittelbare Weise bewuſst werden, sondern man müſste die Idee der Seele ansehn, d. h. durch eine eben solche Beschränkung des absoluten denkenden Wesens die eigne Seele erkennen, wie wir durch Beschränkung der göttlichen intelligiblen Ausdehnung die Ideen der besondern materiellen Dinge erhalten. Zwar wird Gott der Ort der Geister genannt, und gesagt, daſs die Geister in der allgemeinen Vernunft wohnen, aber auch hierin ist das Verhältniſs nur ein äuſserliches — (für die materiellen Dinge ist er der Spiegel, d. h. die Summe ihrer ewigen Urbilder) — und lieber nennt ihn Malebranche das Licht, die Sonne etc. der Geister, so daſs er also für die Geister der Offenbarende

ist, während er die materiellen Dinge, die in ihm enthalten sind, offenbart. Auch hier soll nicht in Abrede gestellt werden, daſs sich einzelne Aeuſserungen finden, welche anticipationsweise weiter gehn. So wird, wieder in den späteren Ausgaben öfter, gesagt, daſs Gott unsere Seele in sich sehe u. s. w. Es wird aber nicht Ernst damit gemacht, weil das feststeht, daſs sie etwas Vorzüglicheres sey als die Körper, und sie also nicht zu etwas so Selbstlosem gemacht werden kann, als diese.

4. Der Mangel der Philosophie des Malebranche ist also dieser: daſs sie sich dem Cartesianismus noch nicht ganz entwunden hat. Daher noch der Rest von Substanzialität der Einzelwesen, daher noch die Vorliebe für die eine Seite (das Ich), daher der Mangel an Muth, die geistigen Individuen mit den materiellen Dingen gleich zu setzen, daher noch das sich ausschlieſsende Varhältniſs beider Seiten, Leib und Seele im Verhältniſs des Cartesischen Occasionalismus, weil sie noch als Substanzen angesehn werden u. s. w. Nicht so auf halbem Wege blieb der stehen, welcher den oben bezeichneten Schritt wirklich vollbrachte, Spinoza. Hierin liegt der Grund, warum in dieser Darstellung Malebranche vor dem Spinoza betrachtet wird.

Malebranche ist nur der unvollendete Spinoza, oder dieser die Vollendung von jenem. Soll aber auch noch eine rein historische Rechtfertigung für diese Anordnung gegeben werden, so kann daran erinnert werden, daſs dasjenige Werk des Malebranche, nach welchem wir vorzüglich die Darstellung seines Systems gegeben haben, in der That zwei Jahre vor dem Erscheinen der Spinozistischen Ethik herausgegeben ward, nicht zu gedenken dessen, daſs, indem die Malebranchesche Lehre sogleich, die Spinozasche erst nach geraumer Zeit Anklang fand, jene sich als die erweist, die früher dem Bewuſstseyn der Zeit entsprach. — Der Uebergang zu Spinoza ist bereits §. 3. sub 1. gezeigt worden, und kann seine Rechtfertigung nur nach der Darlegung seines Systemes erhalten. —

Spinoza.

§. 7.

Leben des Spinoza[1]).

Baruch Spinoza (nach seinem Austritt aus der Judenschaft nannte er sich Benedict) ist in Am-

[1]) Quellen. Unter diesen ist zuerst anzuführen eine sehr seltne Schrift: *La vie de B. de Spinosa etc. par Jean Colerus,*

sterdam am 24. November 1632 geboren. Seine Eltern, Juden aus portugiesischem Geschlecht, waren (nicht, wie Bayle meint, arme, sondern) wohlhabende Kaufleute, die ihm eine mehr als gewöhnliche Erziehung geben lieſsen. Dadurch hatte sein scharfer Verstand früh Gelegenheit sich zu zeigen. Sein

---

Ministre de l'église Luthérienne de la Haye, à la Haye 1706. Einige Jahre später erschien von einem Anhänger des Spinoza (entweder von Lucas oder von Vraese): *La vie et l'esprit de Mr. Spinosa, Amsterd.* 1719, eine Schrift, von welcher nur sehr wenige Exemplare existirten, und die, weil man den Inhalt anstöſsig fand, öffentlich verbrannt ward. Der eine Theil, der das Leben allein betrifft, ist nachher nochmals erschienen unter dem Titel: *La vie de Spinosa par un de ses disciples, Hambg.* 1735, eine Schrift, die gleichfalls sehr selten ist.

Des Colerus Lebensbeschreibung von Spinoza, nur daſs sie in manchen Punkten Zusätze erhalten hat, ist dann auch in einem seltenen Buche vorhanden, welches unter dem Schein, den Spinoza zu widerlegen, nur die Tendenz hat, seine Lehre zu verbreiten; es ist die Boullainvilliersſche Schrift: *Réfutations des erreurs de Benoit de Spinosa par Mr. Fénélon, P. Lami et le comte de Boullainvilliers, Bruxelle* 1731. 12. Die ganze Schrift des Colerus nebst den Boullainvilliersschen Aenderungen ist in der Paulusschen Ausgabe von Spinoza's Werken dem zweiten Bande angehängt. Daselbst findet man auch Einiges aus der Kortholtschen Vorrede zu dem Werke seines Vaters: *de tribus impostoribus*, was den Spinoza betrifft.

Zu den Aeuſserungen von Leibnitz, die Paulus gleichfalls anführt, können diejenigen gefügt werden, welche sich in dem neulich herausgegebenen Briefwechsel von Huygens finden.

Bayle, in seinem kritischen Lexicon, so wenig auch seine Polemik gegen des Spinoza System schlagend ist, hat, was das Leben anbetrifft, manche interessante Einzelheiten gegeben. Jedoch sind auch diese mit Vorsicht zu benutzen.

Sein Lehrer in der hebräischen Sprache, mit der er seine Studien anfing, war Rabbi Moses Morteira, der ihn bald von dem Studium der Bibel zu dem des Talmud überführte, bei beiden aber Gelegenheit hatte, des Jünglings Gaben zu erkennen, und durch seine Fragen selbst in Verlegenheit zu kommen. Der reine Wandel, die Bescheidenheit bei so ausgezeichnetem Geiste, Alles trug dazu bei, ihm in der Gemeinde einen auſserordentlichen Ruf zu verschaffen. Zwei Jünglinge, die hinsichtlich der religiösen Ueberzeugungen zudringliche Fragen an ihn thaten, scheinen zuerst die Differenzen zwischen ihm und der jüdischen Lehre aufgedeckt zu haben. Die Folge war, daſs es zu einem offenbaren Bruch zwischen ihm und Morteira und der ganzen Judenschaft kam. Der Umgang mit Christen lieſs ihn zuerst den Mangel an Kenntniſs des Latein schmerzlich empfinden; um es zu erlernen, begab er sich, nachdem er erst einen deutschen Lehrer gehabt, zu dem berühmten Arzt Franz Van den Ende, der neben dem Ruf der Gelehrsamkeit auch den hatte, seinen Schülern gefährliche religiöse Grundsätze beizubringen (gewiſs ist es, daſs er nachher, mit in ein Complot gegen die fränzösische Regierung verwickelt, gehängt wurde). Die Tochter des Van den Ende (nach Kortholt hat sie den Spinoza zuerst im Latein unterrichtet) flöſste ihm eine innige Neigung ein, zog aber ihm einen gewissen Kerkering vor (der G e g n e r des Spinoza, Colerus, meint, daſs ein Halsband diese Wahl bestimmt haben möchte).

Von dem Studium der Theologie, dem er sich einige Jahre hingegeben hatte, wandte er sich zu dem der Physik, und wählte hier den Descartes zum Führer. Hier fing erst sein philosophisches Studium an. Die Juden, welche nicht zweifelten, daſs er sich zum Christenthum bekennen werde, wandten die entgegengesetztesten Mittel an, ihn daran zu verhindern; als eine Pension, die sie ihm angeboten hatten, ausgeschlagen war, stellten sie ihm nach dem Leben. Itzt verlieſs Spinoza Amsterdam, und kaum war es geschehen, als die Juden (wie man sagt Morteira selbst) ihn excommunicirten, wogegen Sp. schriftlich protestirte. Dem jüdischen Gesetz gemäſs, daſs jeder Gelehrte ein Handwerk könne, hatte Spinoza das Schleifen optischer Gläser gelernt. Auch im Zeichnen übte er sich, und konnte mit Kreide oder der Feder ein Portrait zeichnen. (In seinem Nachlaſs sah Colerus das Bild des Masaniello, dem Sp. seine eignen Züge gegeben hatte). Vom Schleifen der Gläser erhielt er sich, indem er in der Nähe von Amsterdam unter seinen Studien sie verfertigte, und Freunde sie verkauften. Obgleich Kortholt es behauptet, daſs Sp. sich zum Christenthum bekannt habe, obgleich es gewiſs ist, daſs er häufig die Kirche besucht hat, so ist er doch weder durch die Taufe, noch durch einen andern kirchlichen Act förmlich zu ihm übergetreten. Im Jahr 1664 ging er nach Rynsburg nahe bei Leyden, wo er nur einen Winter zubrachte, dann nach Voorburg, bis er sich nach etwa 4 Jahren auf Bit-

ten seiner Freunde im Haag niederlieſs. Das Anerbieten, eine Professur in Heidelberg zu übernehmen, konnte ihn nicht bewegen, diesen Wohnort zu verlassen. — Von seinem Tode, der am 21. Febr. 1677 erfolgte, sind viele Lügen erzählt worden, die Colerus alle nach genauer Untersuchung widerlegt hat. Er starb, wie er gelebt hat, geliebt und geachtet, im 44sten Jahre, und ist in einer Kirche im Haag beerdigt.

Was seinen Character betrifft, so ist einfache Klarheit und Ruhe der Grundzug seines Wesens. Nie sah man ihn lachen, nie eigentlich traurig, stets freundlich, offen sich hingebend jedem Gespräche, eben so bestimmt und sicher Staatsereignisse vorhersagend, als klar und verständig Rath gebend im häuslichen Kreise, eben so freundlich die Kinder zur Frömmigkeit und zum Gehorsam ermahnend, als mit den Vornehmen, die ihn aufsuchten, verkehrend. Frei von aller Heuchelei, von jedem Interesse bewundernswerth rein, gibt es kaum etwas Rührenderes als die Geschichte seines Lebens, wie sie Colerus (ein Gegner seiner Ansicht) mit diplomatischer Genauigkeit gegeben hat. Es ist schwer sie nicht bis in die kleinsten Züge zu wiederholen. —

Was seine Schriften betrifft [1]), so erschienen

---

[1]) Die beste Ausgabe der sämmtlichen Werke ist diese: *Bened. de Spinoza opera quae supersunt omnia ed. H. Eberh. Gottlob* **Paulus**, *Jen.* 1802 (1ster Th. *Princ. phil. Cart.*

zuerst: 1664: ***Renati Descartes Principiorum Philosophiae pars prima et secunda more geometrico demonstratae***, welchen die

Cogitata metaphysica als Anhang beigefügt waren. (Eine Schrift, die im Jahre 1665 erschien, unter dem Titel ***Lucii Antistii Constantis de jure ecclesiasticorum***, hat man, weil sie auf Hobbesschen Grundsätzen beruht, dem Spinoza zuschreiben wollen, sie ist aber nicht von ihm.)

Im Jahre 1670 erschien sein

Tractatus theologico-politicus, zu dem sich Spinoza offen in seinen Briefen bekennt, obgleich er ohne seinen Namen erschien.

In seinem Todesjahr erschienen seine

Opera posthuma, mit einer Vorrede von Ludwig Meyer, einem Arzt und Freunde Spinoza's Sie enthalten:

1. ***Ethica more geometrico demonstrata***, diejenige Schrift, die das ganze Spin. System enthält.
2. ***Tractatus politicus*** (nicht vollendet).
3. ***Tract. de intellectus emendatione*** (nicht vollendet).
4. ***Epistolae et responsiones.***

— *Cogitat. met.* — *Tract. theol. polit.* — und die Briefe — 2ter Theil die *Opp. posthuma* und *Collectanea* sein Leben betreffend).

Dann ist zu nennen:

Gfrörer, Corpus auctorum philosophorum primae notae. 1ster und 2ter Band enthält sämmtl. Werke von Spinoza, ausgenommen die hebr. Grammatik.

5. *Compendium Grammatices linguae hebraeae.* (Hier ist zum ersten Mal die hebräische Grammatik in solcher Weise vorgetragen, wie die andrer Sprachen, ohne die Künsteleien, die sonst darin herrschten.)

Philosophie des Spinoza [1]).

§. 8.

Grundbegrife.

Von jeher ist dem System des Spinoza von Freunden und Gegnern nachgesagt worden, daſs es das consequenteste sey, das jemals aufgestellt worden. Fr. H. Jacobi machte vor Allen darauf aufmerksam. Fichte gab neben seinem eignen System nur dem des Spinoza dieses Lob, und so ist es denn von allen Seiten wiederholt worden. Erst in

---

[1]) Ueber das Verhältniſs des Spinoza zu Descartes sind die beiden Preisschriften von Siegwart: Ueber den Zusammenhang des Spinozismus mit der Cartesianischen Philosophie Tübing. 1816. — und von H. Ritter über den Einfl. des Cart. auf die Ausbildung des Spinozism. Leipz. 1816. erschienen.

Ueber die Philosophie des Spin. war Epoche machend und ist noch itzt bedeutend: Fr. H. Jacobi über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn, Bresl. 1785. — J. Schriften IV, 155 u. ff.

Herder: Gott, einige Gespräche, Gotha 1787. — Dann sind zu nennen: die Dissertationen von Boumann und Rosenkranz, jene Berl. 1828, diese Halle 1828.

Eine Zusammenstellung der wichtigsten Stellen aus Spinozas Schriften enthält: *Carol. Thomas, Spinozae systema philosophicum, Regiomont.* 1835.

neuerer Zeit hat Herbart dem System des Spinoza jede Consequenz abgesprochen, und nur eine Consequenz seines Characters gelten lassen. Jedoch haben sich nur wenige Stimmen ihm angeschlossen.

Wegen dieser gepriesenen Consequenz nun scheint es gerade bei diesem System mehr als bei vielen andern natürlich zu seyn, daſs bei der Darlegung desselben dieselbe Ordnung befolgt werde, die sich in dem Hauptwerk des Spinoza findet. Dies ist denn auch in den besten Darstellungen der Philosophie des Spinoza, unter denen die von Feuerbach [1]) den ersten Platz einnimmt, wirklich geschehen. Haben wir nun in den bisher betrachteten Systemen das Princip befolgt, und wird es im Verlauf bei der Darlegung andrer Systeme mit wenigen Ausnahmen festgehalten werden, daſs ihre Lehre wo möglich nur mit ihren Worten und in der in ihnen herrschenden Ordnung dargestellt wird, — so muſs ich mich darüber zum Voraus erklären, warum es beim Spinoza nicht geschehen wird. Die Ethik ist bekanntlich in geometrischer Form geschrieben. Diese Form, anstatt die innere Einheit und Consequenz dieses Systems recht anschaulich zu machen, verbirgt sie vielmehr. Sechs und zwanzig Definitionen und sechzehn Axiome werden allmählig aufgestellt. Daſs mit *diesen* Alles Uebrige im Einklange steht, wird wohl kaum Einer im Ernst ihm als besondre Consequenz anrechnen, oder es

---

[1]) Gesch. der neuern Philosophie, Ansb. 1833.

gibt keine Inconsequenz. Diese 42 unbewiesenen Sätze erscheinen aber zuerst als eben so viele Anfänge und erschweren das Auffinden des eigentlichen Einheitspunktes. Dazu kommt, daſs in diesen Axiomen und Definitionen nicht etwa nur der Keim des Systems (so daſs daraus es sich dialektisch entwickelte, wie etwa Fichtes Wissenschaftslehre aus den ersten Grundsätzen), sondern das ganze fertige System enthalten ist. Sie enthalten nämlich das ganze System, weil sie nichts Andres sind, als die durch Abstraction gewonnene Quintessenz desselben. Nicht nur, daſs Spinoza erst am Schlusse dazu kam, sich ihrer bewuſst zu werden (was uns Nichts kümmert), sondern viele dieser Voraussetzungen sind so sehr nur um gewisser, später in der Deduction vorkommender, Sätze willen festgestellt, daſs sie kaum ohne diese verstanden werden können. Endlich haben diese Voraussetzungen gar nicht gleiche Dignität. Viele hätten aus anderen gefolgert werden können. Alle recurriren zuletzt auf einige wenige Grundbegrife. Sind diese deutlich gefaſst und ihr Verhältniſs festgestellt, so folgt das Wesentliche dieses Systemes mit unabweisbarer Nothwendigkeit.

Dadurch, daſs hier nun diese Grundbegrife zuerst näher beleuchtet werden, sollen einerseits Schwierigkeiten beseitigt werden, welche das Studium der Spinozaschen Schriften unnütz erschweren; dann soll der Umweg der die Sache wiederholenden Demonstrationen vermieden werden; end-

lich kann nur auf diese Weise eine Darstellung dieses Systems gegeben werden, die nichts ihm Wesentliches übergeht, ohne doch zu einer bloſsen Exegese der Ethik zu werden. — Wegen dieser veränderten Ordnung wird es aber nothwendig seyn, anders als wir es bisher gehalten haben, zu einem jeden einzelnen Ausspruch das Zeichen hinzuzufügen, welches auf die Belegstelle hinweist. — Die Grundbegrife nun, welche wir hier betrachten werden, sind (was hier nur versichert werden kann) der Begrif der Substanz, des Attributes und des Modus. —

Die Substanz.

Was den Spinozistischen Begrif der Substanz sogleich zu fassen erschwert, ist dieses, daſs er am Anfange der Ethik sich in den Definitionen und Axiomen so ausdrückt, als gäbe es der Substanzen mehrere. Kommt man nun gar vom Studium der *princ. phil. Cart.* und der *Cogit. metaph.*, in welchen die Substanzen noch in ausgedehnte und denkende und die letzteren in geschaffene und unerschaffene eingetheilt werden 1), zur Ethik, so muſs man um so eher glauben, daſs er auch hier eine Mehrheit von Substanzen annimmt. Erst im 14ten Lehrsatz wird ausgesprochen 2) was früher schon angedeutet war, daſs es nur eine Substanz gibt und dieselbe absolut unendlich sey. Da diese Umwege nur verwirren, so wird in der Darlegung verfahren werden, als hätte Spinoza sie nicht gemacht. —

Das zweite, was hier bemerkt werden muſs, ist dies: Spinoza nennt die Substanz immer Gott, nicht etwa aus Heuchelei oder Furcht vor dem Namen eines Atheisten, sondern weil ihm Gott nichts Andres ist, als eben die Substanz. Die Vorstellung, die man sonst von Gott hat, als von einem geistigen, persönlichen Wesen, sind, um ihn zu verstehen, ganz bei Seite zu lassen, wie er denn ausdrücklich gegen sie polemisirt. Gott ist nur die Substanz und nichts Andres; die Sätze, daſs nur ein Gott ist, und daſs die Substanz aller Dinge nur eine ist, sind ihm identische Sätze.

Nachdem dies Beides in der Rechnung gleichsam abgezogen ist, bleibt als der Fundamentalsatz der Spinozistischen Philosophie dieser übrig: Es gibt nur eine Substanz, oder: die Substanz aller Dinge ist nur eine (ob man deswegen sagen kann: Alles ist nur eine Substanz, kommt nachher zur Sprache). Es ist gezeigt, daſs Descartes, weil er eine Vielheit von Substanzen annahm, unterscheiden muſste das *principium cognoscendi* von dem *prcip. essendi* (cf. pg. 17). Fällt nun die Vielheit der Substanzen weg, so auch der Widerspruch, der diese Distinction nöthig machte. Weil die Substanz durch sich ist, wird sie durch sich begriffen. Sie ist durch sich, das heiſst, ihr Begrif bedarf keines anderen Begrifes. 3)

Die Frage nun, was die Substanz sey, oder nach den Prädicaten derselben, hat auf diesem Stand-

punkte ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten. Die Definition muſs nach Sp. die nächste Ursache des zu Erklärenden mit enthalten 4) (genetisch sein) (wie z. B. die Definition eines Kreises richtig ist, daſs er eine Linie, welche durch das Drehen einer geraden Linie um ihren Endpunkt entsteht). Ist aber das zu Definirende ein Unerschaffnes, so muſs in der Definition jede Ursächlichkeit ausgeschlossen werden, die nicht in dem Wesen des Dinges selbst liegt. Dazu kommt der berühmte, in den verschiedensten Formen ausgesprochene Satz 5): daſs jede Bestimmung eine Negation ist, daſs jede Determination nur einen Mangel der Existenz andeutet, und also nur das Nichtseyn des Dinges betrifft, ferner aber, daſs das Unendliche durchaus keine Negation in sich haben, sondern absolute Affirmation der Existenz seyn solle. — Daher wird durch das, was von der Substanz ausgesagt wird, theils nur fremde Ursächlichkeit ausgeschlossen und gesagt, daſs sie nicht hervorgebracht werden kann, theils werden alle Bestimmungen von ihr ausgeschlossen, d. h. sie nur durch negative Prädicate beschrieben, indem gesagt wird, daſs sie nicht getheilt werden kann, daſs sie kein Vielfaches ist u. s. w. 6). Positiv kann von ihr ausgesagt werden nur ihre absolute Beziehung auf sich selbst, so also zuerst, daſs sie Ursache ihrer selbst ist, d. h. daſs ihr Wesen Existenz in sich schlieſst. Nur ein andrer Ausdruck dafür ist, daſs sie ewig ist, denn unter Ewigkeit wird nur verstan-

den die Existenz selbst, sofern sie als aus der Definition des Dinges folgend begriffen wird. Eben dasselbe sagt der Ausdruck, daſs Gott nothwendig existirt. Eben so sagt auch der Ausdruck, daſs Gott frei ist, Nichts als was die erwähnten Aussagen behaupteten, nämlich negativ, daſs jeder fremde Zwang ausgeschlossen sey, positiv, daſs Gott mit sich in Uebereinstimmung sey, d. h. nur den Gesetzen seines Wesen's gemäſs handle 7). Jede Bestimmung der Freiheit ist weggelassen. Alle die bisher betrachteten Prädicate sind also gar nichts Andres, als nur Umschreibungen der ersten Definition der Substanz. Soll etwas Neues von ihr ausgesagt werden, so kann das nur geschehen, indem man den zweiten Grundbegrif zu Hilfe nimmt, den Begrif des

Attributes.

Im Einklange mit Descartes behauptet Spinoza, daſs die Substanz durch ihre Existenz allein nicht percipirt werden könne, sondern nur durch ein Attribut 8) (was in der Natur der Sache liegt, da die bloſse Existenz nur Seyn für sich, Percipirtwerden aber Seyn für Andres ist). So ist denn dem Spinoza ein Attribut dasjenige, was der Verstand an der Substanz wahrnimmt als ihr Wesen ausmachend. 9) Hier entsteht nun die Frage nach dem Verhältniſs der Attribute zur Substanz, welches der wichtigste aber auch schwierigste Punkt in der Spinozistischen Lehre ist.

Die Attribute kommen von Auſsen zur Substanz. Schon das Wort deutet darauf hin, nicht was der Substanz eigen ist *(proprium, proprietas)*, sondern *quod ei attribuitur (sc. ab alio)*. Er sagt ferner in der Definition nicht: daſs die Attribute die Substanz ausmachen, sondern sie seyen, was der Verstand an ihr wahrnimmt, und wo er den Ausdruck braucht, daſs die Attribute das Wesen der Substanz ausdrücken 10) *(exprimunt)*, ist es immer der Verstand, für den das Wesen so ausgedrückt wird. Der Verstand aber gehört, wie Sp. ausdrücklich sagt, nicht zur Substanz als solcher 11). Die Attribute sind also Bestimmungen, welche ein äuſserer Verstand an die Substanz bringt, die an sich ganz bestimmungslos ist. — Sie kann keine Bestimmung, d. h. Negation in sich zulassen. Soll nun etwas Bestimmtes von ihr ausgesagt werden, so kann es nur geschehen, indem der Verstand an sie Bestimmungen heranbringt. Deswegen kann auch Spinoza, wo er von der Substanz gesprochen hat, hinzufügen, daſs das Attribut ganz dasselbe sey, wie die Substanz, nur daſs es Attribut genannt wird im Verhältniſs zu einem Verstande, welcher der Substanz eine bestimmte Natur zuschreibt 12). Die Attribute sind also Bestimmungen, welche allerdings das Wesen der Substanz ausdrücken; weil sie es aber auf eine bestimmte Weise ausdrücken, die Substanz selbst aber keine bestimmte Weise des Seyns hat 13), fallen sie auſserhalb der Substanz in einen betrachtenden Verstand.

Dieses äuſserliche Verhältniſs der Substanz zu den Attributen zeigt sich auch, wenn man zusieht wie viele und welche Attribute der Substanz Spinoza annimmt. Wären die Attribute etwas der Substanz selbst Inhärirendes und ihr Nothwendiges, so müſste von einer bestimmten Zahl von Attributen die Rede seyn, d. h. von gerade so vielen, als der Substanz eigen sind. Aber eine solche Nothwendigkeit, d. h. Bestimmtheit, ist nicht in ihr, also ist sie ganz indifferent gegen die Zahl der Attribute, die an sie gebracht werden. Eben so wenig kann sie aber irgend ein Attribut von sich ausschlieſsen, weil dies hieſse, ihr eine bestimmte Idiosynkrasie zuschreiben; also wird gesagt, daſs die Substanz unendlich viele Attribute habe 14), d. h. es können alle möglichen Attribute in sie gesetzt werden. Trotz dieser unendlich vielen Attribute wird sie nur unter zwei Attributen betrachtet, unter dem Attribut des Denkens und dem der Ausdehnung. Gott, oder die Substanz ist also denkend, sofern der Verstand ihn unter dem Attribut des Denkens, und ausgedehnt, sofern der Verstand ihn unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet 15). Und zwar liegt der Grund dazu, daſs er nur unter diesen Attributen betrachtet wird, nicht in Gott, sondern darin, daſs der betrachtende menschliche Geist (oder die Idee eines existirenden Körpers) nur Ausdehnung und Denken in sich findet 16). Darum wird Gott nur unter diesen beiden betrachtet. Das hindert ihn aber nicht zu sagen, er habe von Gott eine eben

so klare Idee wie von einem Triangel, obgleich er viele Attribute Gottes nicht kenne 17). Also nur unter zwei Attributen wird die Substanz betrachtet. Daſs es aber nicht scheine als bestimme die Substanz selbst sich gerade zu diesen beiden, werden sie zu zwei zufällig ausgewählten von den unendlich vielen (d. h. für die Substanz zufällig).

Deswegen sind denn auch die Attribute als ganz selbstständig gefaſst, oder müssen *per se* begriffen werden 18). Sie haben diese Selbstständigkeit erstlich gegen einander 19) und müssen sie haben, weil ein äuſserer Verstand bald so, bald anders die Substanz betrachtet, — der Begrif der Attribute aber ist sogar nicht abhängig von dem Begrif der Substanz; eben weil sie *certam essentiam* ausdrücken, können sie nicht nothwendige Folgen aus der, jede Bestimmung ausschlieſsenden, Substanz seyn. Die Bestimmtheit ist der Substanz fremd, also kann ihr bestimmtes Wesen, d. h. das Attribut nicht aus ihr erklärt werden, sondern muſs *per se* begriffen werden.

Mit dieser Selbstständigkeit der Attribute ist aber die Einheit der Substanz gar nicht gefährdet. Vielmehr nur dadurch, daſs die Attribute als selbstständig gefaſst werden, kann die Einheit der Substanz erhalten werden 20). Wären sie in ihrer Bestimmtheit vom Begrif der Substanz abhängig, so müſste in dieser ein Trieb, sich in den Attributen zu expliciren, d. h. sich zu bestimmen, also Negation angenommen werden, und sie wäre nicht mehr die eine mit sich identische Substanz. —

Fassen wir nun das Resultat von dem bisher betrachteten zusammen, so ist es dies: Es giebt nur eine Substanz. Auſser ihr kann keine gedacht werden. Diese ist nun ausgedehnte oder denkende Substanz, je nachdem sie unter dem einen oder andern Attribute gedacht wird. Unter welchem sie gedacht werde, wird sie gleich richtig erkannt, ihr selbst ist es gleichgültig, ob sie als denkend oder als ausgedehnt gedacht wird. Die *res extensa* und die *res cogitans* sind ein und dieselbe Sache, nur verschieden betrachtet, nämlich die Substanz, die selbst dagegen indifferent ist, wie sie betrachtet werde.

Bedenkt man nun bei diesem Resultate, daſs nach Spinoza die Substanz = Gott, so ist es nicht zu verwundern, daſs man ihn einen Pantheisten nennt. Was es mit diesem Vorwurf auf sich habe, und ob er richtig sey, wird klar werden, wenn der dritte Grundbegrif betrachtet worden ist, der Begrif des

Modus.

Wenn die Substanz nur eine ist, und auſser ihr nichts Reales gedacht werden kann 21), so scheint daraus zu folgen, daſs die Substanz = Alles, Gott = die Welt u. s. w. sey. Mit dem Wort Alles oder auch Welt bezeichnen wir die Summe aller bestimmten Existenzen; es fragt sich nun, wie verhält sich nach Spinoza die Substanz (Gott) zu den Einzelwesen, oder, in einer andern beliebtern Form, wie geht das Endliche aus dem Unendlichen

hervor? — Diese Frage beantwortet nun Spinoza nicht; nicht etwa, weil dies ein Mysterium betrifft, sondern weil nach seinem Standpunkte die Frage sinnlos ist. Jene Frage setzt nämlich voraus, daſs das, wozu Gott sich verhalten, oder was aus dem Unendlichen hervorgehen soll, Etwas ist, eine Existenz und Selbstständigkeit für sich hat. Aber nach Spinoza existirt das Endliche als Endliches gar nicht. Denn da jede Bestimmtheit ein *non-esse*, die Endlichkeit aber nur Bestimmtheit ist 22), so ist das Endliche als solches gar nichts Wirkliches, sondern nur das ist wirklich, was unbegränzt, nicht bestimmt ist, d. h. die unendliche Substanz. Sollen daher die endlichen Dinge wahres Seyn, d. h. reale Existenz haben, so können sie dies nur, insofern sie nicht-endliche, nicht-einzelne sind, sondern Eins ausmachen. So sind sie in Gott, in welchem *omnia sunt simul natura.* Als endliche Dinge also haben sie gar kein Seyn, wohl aber kommt ihnen ein Seyn zu, nämlich sofern sie erkannt werden nur als wechselnde Ausdrücke oder Formen der einen unveränderlichen Substanz. Dieses ist nun der Begrif des Modus oder der Affection. Der Modus (oder die Affection der Substanz) ist daher in einem Andern, wodurch er begriffen wird 23), d. h. er ist nur in Gott und wird nur in Gott begriffen 24). Für sich sind die Modi gar Nichts, so wie etwa bei den Wellen des Meeres das Reale, Substanzielle nur das Meerwasser, die Wellen aber stets schwindende,

nie

nie seyende Gestalten sind. Es ist darum ganz falsch, daſs man, wie etwa Bayle, sagt, nach Spinoza sey die Substanz aus den Modis zusammengesetzt, oder diese die Theile der Substanz. Die Zusammensetzung setzt selbstständiges Bestehn der Theile voraus, nun aber existirt gar Nichts auſser Gott 25), also hieſse Gott aus den Modis oder auch den Dingen zusammensetzen: Seyendes aus Nichtseyendem zusammensetzen, was eben so absurd wäre, wie wenn man sagen wollte, ein Quadrat sey aus Kreisen zusammengesetzt 26). Da wir nun eine Summe von Einzelwesen, oder ein Aggregat derselben, Welt nennen, so springt es in die Augen, daſs es eben so falsch ist, dem Spinoza nachzusagen, er identificire Gott und Welt. Er identificirt sie so wenig, daſs ihm die Welt als Welt, d. h. als ein Aggregat von Einzelnen gar nicht existirt und gar nicht existiren kann, weil die Existenz der einzelnen Dinge in der That gar keine Existenz ist 27). Die einzelnen Dinge existiren als solche gar nicht, existiren nur, sofern sie als Modificationen, Affectionen der Substanz angesehn werden, sind nur Affectionen der Attribute Gottes 28), und deswegen werden sie nur so (d. h. als Modi) richtig angesehn.

Es giebt nämlich eine dreifache Weise die Dinge zu betrachten. Wir percipiren Vieles durch die Sinne, und dieses gibt die Erkenntniſs durch verworrene Erfahrung, oder durch Zeichen, mit welchen wir sogleich gewisse Ideen verbinden. Bei-

des ist die Erkenntniſs des ersten Grades oder Meinung, Imagination. Dann erkennen wir aus allgemeinen Begrifen und folgern aus Eigenschaften der Dinge, und dies ist das Erkennen des zweiten Grades, — endlich gibt es noch eine dritte Erkenntniſsweise und das ist die intuitive Vernunfterkenntniſs 29). Diese letztere ist nothwendig wahre Erkenntniſs 30). Nun ist es das Wesen der Vernunft, die Dinge als nothwendig zu betrachten 31), oder auch sie zu betrachten (gewissermaſsen) als ewige, d. h. als in der ewigen Natur Gottes gegründet 32) oder als Affectionen der ewigen Substanz. Nur die Imagination betrachtet sie als zufällig 33). Diese ist aber auch der einzige Grund alles Irrthums 34), weil sie die Dinge nicht richtig, nur nach verworrnen Ideen, betrachtet. — So, durch die Imagination betrachtet, sind die Modi Dinge. Sie haben also nur ein scheinbares, kein reales Seyn, es kommt ihrem Begrif kein Seyn zu, oder ihr Wesen schlieſst keine Existenz in sich 35), sie erscheinen nur als Dinge, weil sie von der Imagination abstract, nicht richtig, gefaſst werden. Auf diesem Standpunkt der Imagination, welcher die Modi als einzelne Dinge betrachtet, entsteht die Anschauung der ***natura naturata*** (etwa unsere Welt), d. h. aller Modi der Attribute Gottes, sofern sie als Dinge angesehn werden 36). Dagegen gibt die Substanz, wenn sie, abgesehn von allen Modis, in sich, d. h. richtig betrachtet wird, die Anschauung der ***natura***

naturans 37). Diese wird von keinem Modus berührt; Verstand und Wille, d. h. Modi des Denkens, haben eben so wenig Geltung hinsichtlich der *natura naturans*, als Ruhe und Bewegung, die Modi der Ausdehnung 38). Während es darum, wenn wir die Substanz als *natura naturans* ansehn, kein Zufälliges gibt, ist jedes einzelne Ding etwas absolut Zufälliges und Vergängliches 39), eben weil es kein eigentliches Seyn hat. —

Weil die einzelnen Dinge gar keine Selbstständigkeit gegen die Substanz haben, kann von einem Verhältniſs beider nicht die Rede sein. Nicht einmal von einem Causalitätsverhältniſs, weil dieses einerseits voraussetzt, daſs die Wirkung, indem sie aus der Ursache hervorgeht, aus ihr wirklich heraustrete, andrerseits, weil ein solches Verhältniſs nur angenommen werden kann, wo beide Seiten desselben (Ursache und Wirkung) irgend etwas Gemeinschaftliches haben und bis auf einen Grad identisch sind. Da nun die Dinge weder auſser Gott etwas sind, noch als Dinge etwas Gemeinsames mit ihm haben 40), Spinoza aber dennoch von einer Causalität Gottes spricht, so kann diese nur behauptet werden, indem Gott nicht zur transeunten, sondern nur zur immanenten Ursache der Dinge gemacht wird 41), d. h. eigentlich nicht Ursache, sondern Substanz, Materie, Substrat ist (so wie etwa die Ursache der Wellen nicht das Meer ist, sondern der Wind). Alle die gewöhnlichen Vorstel-

lungen, die man mit dem Begrif der göttlichen Causalität verbindet, werden darum entfernt. Da Wille nur ein Modus ist, so folgt daraus von selbst, daſs Gott nicht aus freiem Willen handelt 42), ja es kann nicht einmal ein solches Aussichheraustreten, was man sonst Handeln nennt, angenommen werden 43). Aus seiner Nothwendigkeit folgt Alles, seine Macht ist sein Wesen selbst 44). Was darum in Gottes Macht ist, ist wirklich 45), einen Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit annehmen, hieſse Gott eine thörichte Freiheit zuschreiben 46). Noch thörichter aber ist es, anzunehmen, daſs Gott nach einem gewissen Zweck handle, denn dies heiſst ihn einem Andern unterwerfen 47). Bei Gott ist Grund seines Handelns Grund seines Seyns; wie er nicht um eines Zweckes willen da ist, so handelt er auch nicht um eines Zweckes willen 48). Eine solche Ansicht würde Gottes Vollkommenheit aufheben, indem sie einen Mangel in Gott statuirte 49).

Wenn so die Substanz in sich, oder als *natura naturans* betrachtet, durch nichts von Auſsen bestimmt ist, so ist dagegen in der *natura naturata* alles Einzelne ein Endliches und eben deswegen von seines Gleichen determinirt. Es ist also nothwendig, daſs jedes Einzelne, d. h. jedes endliche Ding, das eine bestimmte Existenz hat, determinirt ist von einer Ursache, die wieder ein endliches Ding ist, und so fort bis ins Unendliche 50).

Denn wäre es eine nothwendige Folge unmittelbar aus der Substanz, so wäre es eben kein endliches Ding mehr 51). Weil aber diese sich bedingenden endlichen Dinge eigentlich nichts andres sind, als die Modi der einen unveränderlichen Substanz, so gibt es auch hier keinen absoluten Zufall, sondern alles ist, wie es ist, nothwendig 52) und die Dinge können sich in keiner andern Ordnung produciren 53).

§. 9.

Körperwelt und ideale Welt.

Wie die Substanz unter den zwei Attributen des Denkens und der Ausdehnung gedacht wird, so auch der Complex ihrer Modificationen, oder die Welt, und wenn wir von der Substanz nur jene beiden Attribute percipiren, so auch keine andern einzelnen Dinge, als solche, die Modi der Ausdehnung oder des Denkens sind 54). Je nachdem nun die Welt unter dem einen Attribute gedacht wird oder dem andern, ist sie entweder die Körperwelt (denn ein Körper ist ein Modus, welcher Gottes Wesen, sofern er ausgedehnt gedacht wird, auf eine gewisse Weise ausdrückt 55), — oder die Welt der Ideen. Natürlich sind diese beiden Welten in vollkommener Uebereinstimmung, denn genau genommen, sind sie dieselbe Summe derselben Modificationen derselben Substanz, nur daſs diese unter verschiedenen Attributen gedacht wird, und der Satz, daſs der Zusam-

menhang der Ideen und der Dinge derselbe sey 56), versteht sich eigentlich von selbst. Die immanente Ursache eines jeden Dinges ist natürlich die Substanz, aber immer nur unter demjenigen Attribut gedacht, von welchem jenes Ding eine Modification ist. Das heiſst, die materiellen Dinge sind Modificationen der Substanz, sofern sie ausgedehnt, die Ideen ihre Modificationen, sofern sie denkend gedacht wird 57). Es ist darum falsch zu sagen, daſs ein Ding existirt, weil Gott es vorher gewollt oder erkannt hat, denn Wollen oder Erkennen sind Modi des Denkens, ein Modus der Ausdehnung aber, wie doch das materielle Ding ist, kann nicht aus Modis des Denkens folgen, sondern die materiellen Dinge folgen aus der göttlichen Ausdehnung, so wie die Ideen aus seinem Denken 58). Eben so ein Fehler würde begangen werden, wenn man die Modi verschiedener Attribute auf einander als auf ihre Ursache zurückführen, und etwa eine Idee aus ihrem Ideate ableiten wollte 59). Jedes Ding (d. h. Modus der Substanz sofern sie ausgedehnt) ist von einem Dinge, jede Idee (d. h. Modus der denkenden Substanz) von einer Idee bedingt, nicht aber ein Ding von einer Idee, oder eine Idee von einem Dinge 60).

Was nun vom Complex aller Modi gilt, dasselbe gilt auch von jedem einzelnen Modus. Jeder ist, je nachdem er unter dem einen oder dem andern Attribut betrachtet wird, entweder Ding, oder Idee, oder auch Seele dieses Körpers. Dies gilt

von allen Dingen, die deswegen alle beseelt sind. Nur gibt es hier graduelle Unterschiede 61). Derjenige Modus nun, welcher mehr Perfection in sich enthält, als ein anderer, ist der vorzüglichere, er mag betrachtet werden unter welchem Attribute er wolle, so daſs, auf je mehr Weisen der Körper afficirt werden kann, um so geschickter der Geist ist 62). Um darum zu erkennen, um wie viel geschickter der menschliche Geist ist, als alle andern, hat man nur die Natur seines Körpers kennen zu lernen 63). Die Frage nach dem Verhältniſs des Leibes und der Seele ist daher auf diesem Standpunkt leicht zu beantworten 64). Leib und Seele sind ein und dasselbe Ding, nur unter verschiedenen Attributen betrachtet 65), der Geist ist so nichts Andres als die Idee des Körpers, d. h. mit ihm dasselbe Ding, nur daſs er unter dem Attribut des Denkens betrachtet wird 66). Daher ist das, was das Wesen des Geistes oder der Seele ausmacht, nicht das Denken überhaupt, sondern nur ein Modus des Denkens, nämlich die Idee eines bestimmten (seines) Körpers 67). Daraus folgt denn von selbst, daſs weder der Geist auf den Körper, noch der Körper auf den Geist einwirken kann 68). Daſs unsre Willensentschlüsse mit Veränderungen des Körpers und umgekehrt zusammentreffen, ist kein Einwand dagegen, denn was wir Willensentschluſs nennen, ist nichts andres als eine Determination unsers Körpers, nur unter einem andern Attribute betrachtet 69). Die Meinung, daſs

unser Körper dem Geist gehorche, hat ihren Grund darin, daſs wir nicht wissen, wie viel der Körper ohne ihn auf rein mechanische Weise ausrichten kann 70). Daher kann der menschliche Geist sich nur erkennen, indem er die Affectionen seines Körpers percipirt, denn er ist nichts andres, als die Idee seines Körpers, oder die Erkenntniſs desselben, welche in Gott ist 71). Wie es eine Idee des menschlichen Körpers in Gott gibt (die eben unsere Seele ist), so auch eine Idee oder Erkenntniſs der menschlichen Seele 72). Diese Idee verhält sich zum menschlichen Geiste eben so, wie der Geist zum Körper und ist mit ihm eben so verbunden 73). Wenn daher Geist und Körper eine und dieselbe Sache nur unter verschiedenen Attributen, so sind der Geist und die Idee des Geistes eine und dieselbe Sache unter demselben Attribute. Diese Idee des Geistes, d. h. Idee der Idee ist in der That nothwendige Form der Idee, sofern diese nur als Modus des Denkens, abgesehn von aller Beziehung auf ein Object, betrachtet wird. Sobald nämlich Einer etwas weiſs, weiſs er auch daſs er weiſs u. s. f. ins Unendliche 74).

Der einzelne Mensch, in dessen Begrif die nothwendige Existenz nicht liegt, ist darum nichts Andres, als ein Modus der göttlichen Substanz 75). Man kann daher sagen, daſs: „der Mensch erkennt" nichts anders heiſst, als: Gott, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er das Wesen dieses einen Menschen constituirt (d. h. als

Modus) hat diese oder jene Idee 76). In dieser Beziehung kann man den menschlichen Geist einen Theil des göttlichen Verstandes nennen 77) und sagen, daſs alle Intelligenzen zusammen gleichsam die unendliche Intelligenz bilden 78), so wie alle Körper zusammen gleichsam die unendliche Ausdehnung, aber nur gleichsam, denn man muſs nicht vergessen, daſs diese sogenannten Theile nicht ohne die Substanz seyn oder gedacht werden können 79), also auch nicht Theile im prägnanten Sinne sind. Weil nun der Mensch nur ein Modus ist, gilt von ihm, was von allen andern Modis gilt, daſs er in der endlosen Reihe der bedingenden Ursachen steht, und also nicht von ihm freier Wille prädicirt werden kann 80). Denn da der Willensentschluſs nichts andres ist, als Modification des Körpers, so folgt, daſs der Wille eben so wie der Körper, stets von etwas determinirt seyn muſs. Die Menschen halten sich für frei, weil sie der determinirenden Ursachen nicht bewuſst sind 81). Der sogenannte Wille, oder besser die einzelnen Willensacte bestehen in dem Vermögen zu bejahen oder zu verneinen. Dieses ist stets durch die Idee des Bejahten oder Verneinten determinirt 82) (z. B. die Idee des Triangels determinirt mich, zu bejahen, daſs seine 3 Winkel = 2 R.). Also ist Verstand und Wille dasselbe 83).

Die zuletzt angeführten Sätze des Spinoza bahnen nun den Weg zu seiner

§. 10.
Praktischen Philosophie.

Wir sind thätig, wenn in oder auſser uns etwas geschieht, wovon wir die vollständige (adäquate) Ursache sind, leidend, wenn in oder auſser uns etwas geschieht, wovon wir gar nicht oder nur theilweis die Ursache sind 84). Daraus folgt, daſs der Geist nur thätig ist, sofern er adäquate Ideen hat, und leidend nur, sofern er nicht adäquate Ideen hat 85). — Denn er hat alle seine Ideen, indem Gott in ihm denkt. Seine Ideen aber sind adäquat, wenn Gott nur diese Ideen hat, unadäquat aber, wenn Gott zugleich auch andre Ideen hat 86). Hat darum der Mensch eine unadäquate Idee, so ist er nur theilweis Ursache (— Gott ist die vollständige Ursache, aber Gott, wie er nicht die Seele nur dieses Menschen, sondern auch andrer Seelen constituirt —), das heiſst leidend 87). Da alles Thätigseyn aus adäquaten Ideen folgt, so kann Passivität dem Geist nur zukommen, sofern er etwas an sich hat, was eine Negation involvirt, oder sofern er betrachtet wird als ein Theil der Natur, welcher für sich, ohne andere Theile, nicht gedacht werden kann 88). Daher ist der Geist nur leidend, indem er in der Imagination befangen ist, welche etwas Unbestimmmtes ist, wovon der Geist befreit werden muſs 89) (Imagination ist die verworrene Idee von der Beschaffenheit des Kör-

pers) 90). Je mehr unadäquate Ideen der Geist hat, desto mehr ist er leidend, je mehr adäquate, um so mehr ist er thätig 91). Je mehr er aber thätig ist, um so vollkommener ist er 92). Wie alle andern Dinge, so strebt auch der Geist darnach, seine Realität zu erhalten und zu vermehren. Dieses Streben ist Wille, wenn man bloſs vom Geist, Trieb oder Begierde, wenn man vom Geist und Körper spricht, — dieses Streben ist mit dem wirklichen Seyn des Dinges unmittelbar gesetzt 93). Da nun, was die Thatkraft des Körpers, auch die Denkkraft des Geistes mehrt, so strebt der Geist darnach, was jene vermehrt 94). Das Uebergehn des Geistes zu gröſserer Perfection oder Realität ist Freude, das Umgekehrte ist Trauer 95). Freude, verbunden mit der Idee einer äuſseren Ursache derselben, ist Liebe, Trauer, verbunden mit der Idee einer äuſseren Ursache derselben ist Haſs 96).

Aus Freude, Trauer und Begierde werden dann alle übrigen Affecte abgeleitet, und ihre Wirkungen als nothwendig dargethan 97).

Die Unfreiheit des Menschen besteht in dem Unvermögen, seine Affekte zu bändigen und zu unterdrücken. Ein Affekt ist ein Leiden der Seele, d. h. eine confuſe Idee, wodurch der Geist einen gröſseren oder geringeren Grad von Existenz seinem Körper zuschreibt, und wodurch er dazu gebracht wird, etwas Bestimmtes zu denken 98). Die gewöhnlichen Vorstellungen, die man mit den Wor-

ten **gut** und **böse** verbindet, beruhen auf Irrthümern. Gutes und Böses bezeichnet nichts Positives in den Dingen selbst, sondern nur Vorstellungen und Begriſe, die wir durch Vergleichung der Dinge uns bilden 99). Wir bilden uns nämlich aus der Anschauung von einzelnen Dingen einen gewissen Allgemeinbegrif. Diesen behandeln wir nun so, als wäre er die Regel für das Seyn und Thun aller Einzelwesen. Streitet nun eines mit ihm, so glauben wir, daſs es seiner Natur nicht entspreche und unvollkommen sey 100). Das Böse, die Sünde ist aber gar nichts Positives, denn nichts geschieht gegen Gottes Willen, der Begrif der Unvollkommenheit kommt uns nur, indem wir Etwas mit einem Andern vergleichen. So ist also das **Böse eine Negation**, die nur in unserer Vorstellnng als Etwas erscheint. **Bei Gott ist keine Idee des Bösen** 101). Es ist Privation, d. h. bloſse Abwesenheit, in sich selbst gar Nichts 102). Wäre Böses, Sünde, etwas Wirkliches, so wäre Gott gewiſs ihr Urheber 103). Jetzt aber sind diese Begriſe nur verschiedene Weisen, wie **unsere Imagination** afficirt wird, reine Imaginationsformen, die man fälschlich braucht, als sagten sie Etwas von den Dingen selbst 104). Man muſs aber die Vollkommenheit der Dinge nur nach ihrer Natur und nach ihrer Wirksamkeit beurtheilen, und nicht darnach, daſs sie uns ergötzen oder uns miſsfallen 105). Der Natur eines jeden Dinges kommt nichts Anderes zu, als was mit seiner Ursache nothwendig

gesetzt ist 106). Man könnte den Einwand machen, daſs da jede Sünde entschuldigt sey, und Alle selig werden müſsten. Dies folgt gar nicht. Es kann Einer sehr wohl zu entschuldigen seyn, und dennoch verdammt werden, wie ein vom tollen Hunde Gebissener unschuldig ist und dennoch erstickt wird 107).

Um nun mit den Worten Gut und Böse, welche beibehalten werden, einen bestimmten Begrif zu verbinden, wird unter Gut verstanden, wovon wir gewiſs wissen, daſs es uns nützlich, unter Böse, wovon wir wissen, daſs es verhindert, eines Gutes theilhaft zu werden 108). Tugend ist nichts anderes, als Macht (Tüchtigkeit), d. h. die Tugend des Menschen besteht in der Kraft, hervorzubringen, was aus seiner Natur erklärt werden kann 109). Ich sündige deswegen nur deshalb nicht gegen alle Gesetze oder begehe Verbrechen, weil dies mit meiner Natur streitet 110). Da die Vernunft nichts gegen die Natur verlangt, so verlangt sie, daſs Jeder suche, was ihm nützlich ist. Wirklich nützlich ist, was ihn zu gröſserer Perfection oder Realität bringt. Es muſs also Jeder sein Seyn zu bewahren und zu erhöhen suchen 111). Da nun Tugend das Handeln nach den Gesetzen der eignen Natur ist 112), so ist, je mehr einer seinen wahren Nutzen oder gröſsere Realität sucht, er um so tugendhafter und im umgekehrten Falle um so untüchtiger 113). Wenn der Mensch etwas aus unadäquaten Ideen (d. h. aus Mangel an Er-

kenntniſs und also passiv) thut, so kann man nicht sagen, daſs er aus Tugend handle 114). Aus Tugend handeln, nach den Gesetzen seiner Natur handeln, nach der Vernunft leben, sein Seyn erhalten u s. w. sind darum gleichbedeutende Ausdrücke 115). Da nun das Wesen der Vernunft Erkennen ist, so ist, wonach wir streben, nichts andres, als dieses, und der Geist, wenn er der Vernunft folgt, hält nichts für nützlich, als was zum Erkennen beiträgt 116), also nichts für gut, als dieses, und nichts für übel, als was uns daran verhindert 117). Das höchste Gut ist die Erkenntniſs Gottes, und die höchste Tugend des Geistes: Gott erkennen 118). Dieses Gut ist allen Menschen gemein und Alle können sich seiner gleich freuen, da es zum Wesen des menschlichen Geistes gehört, eine adäquate Erkenntniſs des ewigen und unendlichen Wesens Gottes zu haben 119). Da, je geschickter der Körper zum Afficirtwerden und Afficiren ist, um so geschickter der Geist zum Erkennen, so folgt, daſs Alles, was jenes bewirkt, gut und nützlich ist 120).

Freude ist, wie es in ihrem Begrife liegt, etwas Gutes, Trauer etwas Schlechtes 121), eben so Alles, was eine Trauer involvirt; so ist z. B. Mitleiden etwas Unnützes, d. h. Schlechtes 122). Eben so ist Demuth keine Tugend, eben so Reue nicht, denn sie macht den Menschen doppelt elend, weil dadurch eine doppelte Passivität in ihm ist 123). Höchstens ist beides besser, als das ihnen entge-

gengesetzte Extrem 124). — Die Erkenntniſs des Bösen ist (da sie Trauer ist und also Passivität) eine unadäquate Erkenntniſs, und wenn der Mensch nur adäquate Ideen hätte, so hätte er keinen Begrif vom Bösen 125), dann aber auch nicht vom Guten, weil Gutes und Böses Correlata sind 126).

Wenn Spinoza, wie wir gesehn haben, dem Willen die Macht, sich selbst zu bestimmen, genommen hat, so vindicirt er dagegen dem Denken die Macht, das Genommene wieder zu geben, die Macht nämlich, durch Befreiung von der Knechtschaft die wahre Freiheit zu erlangen.

Ein Affect, der ein Leiden ist, hört auf ein Leiden zu seyn, sobald wir eine klare Idee von ihm haben, denn er ist nur ein Leiden, weil er eine verworrene Idee ist 127). Da wir nun von jeder Affection unseres Körpers uns eine klare Idee machen können, so folgt, daſs Jeder sich davon befreien kann, von einem Affect zu leiden 128) (er braucht sich nur eine klare Idee von ihm zu machen). Je mehr der Geist alle Dinge als nothwendig anerkennt, um so weniger leidet er 129) (denn mit der adäquaten Idee kann das Leiden nicht bestehen). Von dieser Erkenntniſs gilt, daſs je mehr wir die einzelnen Dinge erkennen, wir um so mehr Gott erkennen 130).

Der Geist allein kann alle Affectionen des Körpers auf die Idee Gottes beziehen, indem er sie klar erkennt 131). Wer sich und seine Affecte klar erkennt, freut sich, und hat dabei zugleich die

Idee Gottes, das heiſst er liebt Gott 132), und zwar um so mehr, je mehr er sich und seine Affecte erkennt. Die Erkenntniſs jedes Affectes gibt uns solche Freude, d. h. Liebe zu Gott, denn auch die Trauer ist, so lange sie in ihrer Ursache, d. h. als nothwendig erkannt wird, nicht Trauer, sondern Freude. Wir können also Gott nicht als Ursache der Trauer ansehen (weil sie eben, wo sie als von Gott verursacht erkannt wird, nicht mehr Trauer verursacht 133)). Die Dinge mit der dritten Erkenntniſsweise oder *sub specie aeternitatis* erkennen, heiſst sie als aus Gottes Nothwendigkeit folgend betrachten 134). Sofern der Geist nun sich und seinen Körper so erkennt, hat er damit die Erkenntniſs Gottes, und weiſs, daſs er in Gott ist und durch Gott begrifen wird 135). Dies wissend, freuen wir uns, und haben dabei die Idee Gottes als der Ursache unserer Freude, daher entspringt aus der dritten Erkenntniſsweise die intellectuelle Liebe zu Gott 136), in welcher wir Gott als ewiges Seyn erkennen. Da Gott über alle Passionen erhaben ist, so kann er eigentlich nicht lieben und nicht hassen 137), und wer, Gott liebend, wünscht, von ihm wieder geliebt zu werden, wünscht eigentlich, Gott solle aufhören Gott zu seyn 138). Die intellectuelle Liebe unterscheidet sich von jeder anderen dadurch, daſs sie ewig ist, so wie Seligkeit von Freude sich dadurch unterscheidet, daſs diese ein Uebergang zu gröſserer Vollkommenheit, jene das Begabtseyn mit der Vollkommen-

menheit selbst ist 139). Wie die Ideen des Menschen eigentlich Gedanken Gottes sind, so ist die Intellectualliebe des Menschen zu Gott eigentlich die Liebe, womit Gott sich selber liebt, sofern er durch das, *sub specie aeternitatis* betrachtete, Wesen des menschlichen Geistes ausgedrückt ist, das heiſst: Unsere Liebe zu Gott ist ein Theil (vergl. pg. 78.) seiner unendlichen Liebe zu sich selbst 140). Gottes Liebe zu sich selber und zu den Menschen ist ein und dasselbe. Nur in der ewigen Liebe zu Gott besteht unsere Seligkeit oder Freiheit 141). In Gott gibt es nothwendig eine Idee, welche das Wesen des Körpers unter der Gestalt der Ewigkeit darstellt, und diese Idee ist dasjenige im menschlichen Geist, was absolut ewig ist 142). (Darunter muſs man nicht unendlich lange Dauer verstehen, denn Ewigkeit (z. B. einer Wahrheit) hat mit der Dauer oder der Zeit gar keine Aehnlichkeit, sollte die Letztere auch endlos gedacht werden 143). Dauer ist dasjenige Attribut, unter dem wir das Beharren der geschaffenen Dinge denken 144), und ist daher nur eine abstracte Auffassung der Existenz 145)). Daher kann der menschliche Geist nicht untergehn, sondern Etwas bleibt übrig, was ewig ist, freilich nicht Dauer hat. Die Dauer besteht nur so lange, als die Imagination, d. h. der Körper existirt 146). Imagination, so wie jede Passivität, daher auch jede Liebe auſser der intellectuellen Liebe, — eben so Erinnerung, Gedächtniſs, hört natürlich auf 146).

Der Geist ist ewig, sofern er die Dinge unter Gestalt der Ewigkeit erkennt 148). Je mehr darum der Geist nach der dritten Erkenntniſsweise erkennt, um so mehr ist er jeder Passivität entzogen, und desto weniger fürchtet er den Tod, weil ein um so gröſserer Theil von ihm übrig bleibt 149). Da nun, wer den geschicktesten Körper hat, auch einen Geist hat, der am meisten erkennen kann, so folgt daraus, daſs ein solcher auch einen Geist hat, dessen gröſster Theil ewig ist 150). Dieser ewige Theil des Geistes ist die Vernunft, der verschwindende ist die (leidende) Imagination 151). Auch wenn wir nichts wüſsten von unsrer Ewigkeit, würde Tugend und Frömmigkeit unser Ziel seyn 152), denn die Seligkeit ist nicht als Lohn der Tugend anzusehn, sondern die Tugend selbst ist Seligkeit, und deswegen der Weise so viel mehr, als der Thor, der seinen Lüsten fröhnt 153). —

Im genausten Einklange mit seinem ganzen System steht des Spinoza Rechtsansicht, so wie seine Lehre vom Staate. Unter dem natürlichen Recht ist nichts Andres zu verstehen, als die natürlichen Gesetze und Regeln, wonach irgend etwas geschieht, und so hat ein jedes Ding gerade so viel natürliches Recht, als es Macht zu existiren und zu wirken hat, d. h. das Recht eines jeden geht gerade so weit, wie seine Gewalt 154), so wie etwa die Fische, weil sie von Natur die Macht haben, kleinere zu verzehren, dies als ihr natürliches Recht haben 155). Nach dem natürlichen

Recht ist also nur das verboten, was Niemand will und was Niemand kann 156). Von diesem Standpunkt aus ist es deswegen gleich Recht, nach seiner Vernunft, oder nach seinen Begierden zu handeln, denn auch wer dieses thut, handelt nach den Gesetzen seiner Natur, d. h. nach seinem natürlichen Recht 157). Nur wenn man diese Grundsätze festhält, kann man sich vor dem gewöhnlichen Fehler schützen, den alle die begehen, die, wenn sie eine Ethik schreiben wollen, eine Satyre geben, und welche, wenn sie vom Staatsrecht sprechen, nur eines in Utopien meinen 158). Vielmehr muſs, statt solcher Behandlung, eine Staatslehre das demonstriren, was mit der Praxis übereinstimmt, und hat die Handlungen der Menschen weder zu verspotten, noch zu bedauern oder zu verdammen, sondern zu begreifen 159). —

Diesen Grundsätzen gemäſs gibt denn Spinoza etwas, was man eine Physik des Staates nennen könnte, wo, von dem Grundsatz ausgehend, daſs Macht und natürliches Recht identisch seyen, in ähnlicher Weise, wie es Hobbes gethan hat, als der natürliche Zustand der beschrieben wird, in dem die Menschen Feinde von einander sind 160). Ohne einen Widerspruch gegen diesen Begrif des natürlichen Rechtes kann sich eine Gesellschaft bilden, indem nämlich jeder Einzelne seine Macht dem Ganzen überträgt, welches deswegen um so stärker wird 161). Dieses Recht der Menge ist nun, was man Herrschergewalt nennt 162). Im natürlichen Zu-

stande gibt es daher kein Vergehen: dieser Begrif kommt, wie der von Recht und Unrecht, erst da zum Vorschein, wo es schon ein bürgerliches Recht, d. h. eine Herrschergewalt gibt 163). Vom Staat gilt nun eben so, daſs er so viel Recht hat als Macht u. s. w. —

Trotz vieler gemeinsamen Punkte mit Hobbes, weicht doch Spinoza in sehr Vielem von demselben ab; so statuirt er nicht nur eine monarchische Verfassung, sondern entscheidet sich vielmehr für die republicanische. Die näheren Details hinsichtlich dieser merkwürdigen Rechtsansicht gehören nicht hierher. —

§. 11.

Auflösung des Spinozismus und Uebergang desselben in eine höhere Stufe.

Die Spinozistische Philosophie ist nicht ein, aus einem einzigen Princip hervorgehendes, System. Der Mangel, der dies verhindert, bewirkt die Unlebendigkeit und abstoſsende Härte dieser Lehre. Dieser selbe Mangel treibt den Spinozismus über sich hinaus, indem dieser in seinem Resultate seinem Anfang und seinem Grundprincip widerspricht. Dieses Resultat aufzunehmen und vollständig durchzuführen,

ist die Aufgabe der folgenden (zweiten) Periode der Geschichte der neueren Philosophie.

1. Es ist oben, wo der Begrif des Modus entwickelt wurde, geflissentlich eine Frage übergangen, die wir itzt aufwerfen, nämlich, wo denn die Modi herkommen? In der Substanz selbst ist keine Nothwendigkeit, daſs sie *certo et determinato modo exprimatur*, im Gegentheil wird sie *in se*, d. h. ohne die Modi, am richtigsten betrachtet. Wäre in der Substanz selbst die Nothwendigkeit, daſs sie sich in Modis manifestirte, so hätten diese ein nothwendiges Seyn, d. h. ihrem Begrif käme Existenz zu (was ausdrücklich geleugnet wird). Sie wären also in diesem Falle zu hoch geachtet, dagegen aber die Substanz herabgesetzt. Denn wenn sie in sich die Nothwendigkeit hätte, bestimmte Ausdrücke ihrer selbst zu manifestiren, so hätte sie in sich selbst die Determination, sich zu manifestiren, und zwar in einzelnen (d. h. determinirten) Weisen. Das ist aber nicht möglich, denn die Substanz kann keine Negation in sich haben, eine solche Nothwendigkeit aber oder ein solcher Trieb wäre, als eine Determination, Negation in der Substanz. Die Modi finden sich also

neben der Substanz ein. Ganz wie die Attribute in einen äuſsern Verstand fallen, so liegt die Nothwendigkeit, die Substanz in Modis zu sehn, nicht in ihr, sondern in uns, d. h. in unserer Imagination, welche den Modis Dingheit, für sich bestehende Existenz leiht, denn mit der Vernunft, *sub specie aeternitatis* angesehen, sind sie *non-entia.* Die Substanz, in sich betrachtet also, ist nur *natura naturans*, nur dadurch, daſs wir sie mit der Imagination betrachten, kommt uns der Begrif der *natura naturata*, d. h. der Summe von Modis. (Zwar spricht Sp. von nothwendigen Modificationen (Eth. I. prop. 21—23.), aber nur so problematisch, wie von mehrern Substanzen (s. p. 56.). Nur einmal (pr. 28.) kommt beiläufig im Schol. eine Assertion drüber vor, und Ep. 66. nennt Sp. sogar als solche: den unendlichen Verstand, und Ruhe und Bewegung. Die ganze Ethik, ausdrücklich aber prop. 31. und 32. Coroll. 2. berechtigen, diese Sätze, als sogleich zurückgenommen zu übergehen.) —

Hier nehmen wir nun wieder auf, was (p. 53.) bemerkt wurde, daſs des Spinoza Consequenz oft der Gegenstand des Streites gewesen sey. — Es sind in unsrer Darstellung die drei Grundbegrife oben an gestellt, und dann die übrige Masse so

geordnet, daſs sich der Zusammenhang der übrigen Lehre mit jenen deutlich ins Licht setzte. Nennt man nun Consequenz dies, daſs ein System den aufgestellten Grundsätzen treu und damit im Einklange bleibe, so kann man dem Spinoza die Consequenz nicht absprechen. Aus so einer Substanz, aus solchen Attributen, aus solchem Verhältniſs beider und endlich aus solcher Ansicht von den Einzelwesen folgt alles Uebrige nothwendig, wie man sich leicht überzeugen kann. Nennt man aber innere Consequenz eines Systems nur diejenige Beschaffenheit, nach welcher Alles aus einem Keim sich entwickelt, so fällt das Urtheil über Spinoza allerdings anders aus. Jene drei Grundbegrife stehn, wie gezeigt ist, als eben so viel verschiedene, von einander unabhängige Anfänge da. Das *quatenus*, welches Spinoza so oft braucht, und wodurch er die Grundbegrife von einander trennt, ist eben nichts Andres, als der Ausdruck ihrer völligen Unabhängigkeit, die nicht zu entfernende Scheidewand zwischen ihnen. Diese Unabhängigkeit ist in der Darlegung aufgewiesen, indem gezeigt ward, daſs Attribut und Modus nicht ihren nothwendigen Grund nur in der Substanz haben.

2. Der Grund dieses Mangels an innerer Einheit kann nur in dem liegen, was die Attribute und

was die Modi von der Substanz ausschlieſst. Wir haben gesehn, daſs sowol die Attribute ihre Stellung, als die Modi die ihrige daher bekommen, daſs die Substanz keine Negation in sich zuläſst, und *omnis determinatio negatio* ist. Dieser Satz ist darum als der Puls des ganzen Spinozistischen Systemes anzusehn. — (Man muſs auch nicht glauben, daſs, weil dieser Satz beiläufig in einem Briefe vorkommt, er nur zufällig in dieses System gekommen sey; vielmehr haben wir bereits oben beim Uebergange des Cartesianismus in den Spinozismus (§. 3. sub. 1. pg. 15.) gezeigt, daſs es aus dem Cartesianismus unmittelbar folgt, daſs die Prädicate. d. h. die Bestimmungen der Substanzen rein negativ sind, und also die Substanz als das allein Positive sich zeigt.) — Dieser Satz ist nun, wenn der Begrif der Negation wahrhaft gefaſst wird, auch für uns ganz richtig. Dies ist aber bei Spinoza nicht geschehn. Er faſst die Negation als bloſse Abwesenheit, *defectus*, *mera carentia*, als bloſses *non-esse*. Das Positive, so zu sagen, in der Negation, das Energische in ihr, wodurch sie, indem sie Negation von Etwas, bestimmte Negation ist, Opposition (d. h. also Negation, die zugleich eine Position ist) werden kann, wird von Spinoza

überſehen. Es wird überſehn, daſs die Negation nicht nur Abwesenheit ist (in welchem Falle es ganz richtig wäre, daſs die Negation nur Subjectives, in uns Fallendes sey), — sondern daſs jeder Trieb, jede Lebendigkeit die Negation in sich enthält als seine Bedingung. Jacobi hat darum nicht so Unrecht, wenn er dieses System auf das alte *ex nihilo nil fit* zurückführt, denn in der That, wird die Negation als bloſse Abwesenheit gefaſst, so gibt es kein Werden, denn das Werden hat zu seiner Bedingung, oder zu seinem Moment, die Negation, die zugleich Position enthält, indem das Werden der reale Widerspruch ist. — Weil nun Spinoza nur diese Negation kennt, kann er in der Substanz keine Negation statuiren. Deswegen ist aber seine Substanz auch dieses Starre, in das, wie treffend gesagt worden ist, „Alles hineingeht und Nichts herauskommt", — sie ist unlebendig, weil kein Trieb (d. h. Negation) in ihr ist, sich zu entäuſsern, daher hat die Substanz keine eigentliche Ursächlichkeit in sich, daher kein Selbstbewuſstseyn welches ohne Gegensatz nicht denkbar ist, daher keinen Willen und keine Zwecke, weil dies Alles ein Aufzuhebendes, d. h. Negation voraussetzte u. s. w. — Daraus folgt ferner, daſs nach dieser

Lehre ein eigentliches sich auf sich selber beziehendes Selbstbewuſstseyn des einzelnen Individuums nicht statuirt werden kann, weil das Selbstbewuſstseyn, als negative Beziehung auf sich selbst, einen andern Begrif der Negation voraussetzt. Diese letztere Behauptung scheint im Widerspruch zu stehn mit *Eth. II. prop.* 20 und 21. *c. schol.*, wo, wenn auch das Wort *conscientia* oder *Ego* nicht gebraucht wird, doch vom Bewuſstseyn die Rede ist. Ich habe in der Darstellung (unter No. 72. 73. 74.) diese Sätze mit aufgenommen, weil — ich mit ihnen nichts anzufangen weiſs, und eben deswegen doppelt den Schein fürchten muſste, als wollte ich sie in dieser Verlegenheit verheimlichen. Meiner Meinung nach konnten sie dort füglich auch wegbleiben, weil ohne sie das System eben so verständlich wäre und weil sie mir zu dem Uebrigen gar nicht zu passen scheinen [1]). Aber auch wenn (was

---

[1]) Die Gründe, die mich bewegen, dieses auszusprechen, sind diese: Erstlich steht jene Stelle ganz isolirt da, und wird von der Idee des Geistes, welche mit dem Geiste eben so verbunden sey, wie dieser mit dem Körper, d. h. wie die Idee mit ihrem Ideate, weiter fast gar nicht gesprochen; selbst da nicht, wo das doch am ersten erwartet werden muſste, *Eth. V. prop.* 22 und 23., wo von der Ewigkeit des Geistes die Rede ist. Zweitens verläſst

ich nicht zu können aufrichtig gestehe) jene Stellen als mit dem übrigen System in Einklang ste-

---

den Spinoza hier ganz die ihm sonst so eigenthümliche Schärſe im Sondern der Begriſe. Denn wenn wirklich der Geist und seine Idee, wie *prop.* 21. *schol.* sagt, ein und dasselbe Ding unter demselben Attribut sind, so hört ganz und gar ihr Unterschied auf, — es kann dann auch nicht von ihnen gesagt werden, daſs sie so mit einander verbunden seyen, wie Körper und Geist, denn (zu geschweigen, daſs Verbindung nur zwischen Zweien, d. h. Unterschiedenen Statt ſinden kann) die Verbindung des Körpers und Geistes, oder ihr Verhältniſs ist eben dieses, daſs sie, obgleich ein und dasselbe Ding, unter verschiedenen Attributen gedacht werden. Endlich aber streitet diese Stelle ganz und gar mit denjenigen Stellen, welche ich in der Darstellung unter No. 71. angeführt habe, und welche nothwendige Folgerungen des ganzen Systems sind, nämlich mit *Eth. II. prop.* 23. und 19. *demonstr.*, wo ausdrücklich steht, daſs der Geist sich nur erkennt, indem er von den Affectionen seines Körpers weiſs. — Nach allem Diesen ist meine Ansicht von jener Stelle diese, daſs Spinoza (vielleicht durch ein praktisches Bedürfniſs verleitet) durch Einschiebung derselben Etwas in sein System zu bringen suchte, was eigentlich in demselben keinen Platz ſindet. Es würde mir zur gröſsten Freude gereichen, wenn ich hierin eines Besseren belehrt würde; alle Darstellungen des Spinozismus führen diese Stellen nur an, ohne Etwas dazu zu thun, den Zusammenhang derselben mit dem übrigen Systeme nachzuweisen.

Der Druck war schon bis hierher gediehen und selbst diese Anmerkung schon gesetzt, als mir eine neue Darstellung des Spinozismus bekannt ward: C. B. Schlüter: Die Lehre des

hend oder daraus folgend nachgewiesen würden, steht dies wenigstens fest, daſs eine **negative Einheit** von Leib und Seele, in welcher Beide als **aufgehoben** enthalten sind, nicht von Spinoza gelehrt wird und nicht gelehrt werden kann. Eine solche negative Einheit aber, die sowol Leib als Seele, oder auch weder das Eine noch das Andre ist, wird allein den Namen des eigentlichen Selbstbewuſstseyns oder der Ichheit verdienen. — Mit diesem Mangel hängt dann weiter zusammen, daſs die Willkühr und jene Concentration der negativen Beziehung auf sich selbst, die wir die Selbstsucht und das Böse nennen, bei ihm nicht statuirt wird. Das Böse ist ihm nur Abwesenheit, *non-esse*

Spinoza in ihren Hauptmomenten geprüft und dargestellt. — Münster 1836. — Indem ich nun diese Schrift, welche billig pg. 53. hätte angeführt werden müssen, nachträglich hier erwähne, kann ich nicht umhin, meine Freude darüber auszudrücken, den Verfasser hinsichtlich der eben erwähnten Stelle mit mir einverstanden zu finden, da er die *idea ideae* einem „isolirten Fettauge" vergleicht, „das auf den Gewässern des Spinozistischen Realismus obenauf schwimmt", p. 18. — Wenn ich in der Darstellung Das, was der Verf. über die Modi sagt, zwar nicht mehr habe berücksichtigen können, so möchte doch, hinsichtlich dieses Punktes, die Differenz unserer Ansichten nicht so bedeutend seyn, als sie zunächst scheinen möchte.

(fällt alſo nur in den Beurtheilenden), aber nicht seyende Negation, nicht Opposition. Daher alle jene Folgerungen, welche das Spinozistische System, trotz seiner erhabenen Ethik, mit Recht als der Moralität gefährlich ansehn lassen.

3. Die Anwendung aber jenes Satzes: *Omnis determinatio etc.*, zugleich mit dem einseitig gefaſs-ten Begrife der Negation, bringt nicht nur diese Härten hervor, welche gegen alle Vorstellungen auf unserm Standpunkte streiten, sondern bringt auch das ganze System mit sich selbst in offnen Widerspruch, indem dadurch ein Resultat hervorgebracht wird, das mit dem Anfange nicht zusammenstimmt (vgl. §. 3. sub 1.). Nämlich wegen jenes Satzes folgen die Modi nicht nothwendig aus der Substanz, sondern finden sich neben ihr ein. Damit ist aber auch der Anfang dieser Philosophie, daſs nur die Substanz ist, und Alles in ihr seinen Grund hat, verlassen. Wäre die Negation nicht nur *carentia*, könnte sie daher in der Substanz statuirt werden, und eben damit ein Trieb, das Einzelne als ein Wirkliches hervor-, d. h. aus sich heraus zu bringen, dann wäre die Substanz wirklich das Herrschende, durch welches alles Einzelne ist. Das geht aber nicht, und es bleibt so nur übrig, was denn

Spinoza auch ausspricht, daſs sich das Einzelne von Auſsen neben der Substanz einfindet. Es kommt also von Auſsen dazu, damit ist es aber etwas Unabhängiges, auſser der Substanz für sich Bestehendes, d. h. etwas Substanzielles, Wesentliches. Es ändert auch gar nichts, wenn darauf erwidert wird: nach Spinoza seyen die einzelnen Dinge gar nichts Wirkliches, sondern nur in unserer Imagination Seyendes; denn dann ist wenigstens diese einzelne Imagination, d. h. die verworrene Idee eines einzelnen Körpers (also, unter dem andern Attribut betrachtet, ein einzelner Körper) das, was sich neben der Substanz einfindet, und nicht aus ihr hervorgeht. Also auch in diesem Falle zeigen sich die Einzelwesen (die einzelnen Imaginationen) als ein von der Substanz Unabhängiges. So ist also Spinoza selbst, weil jede Determination (als Negation in seinem Sinne) von der Substanz ausgeschlossen wird, dazu gekommen, das Determinirte selbstständig seyn zu lassen, und den Einzelwesen ein Seyn für sich auſser der Substanz zuzuschreiben. (Haben sie dies Seyn nur in unserer Imagination, so ist es diese, also immer ein Einzelwesen, die selbstständig ist.) War nun der Anfang des Systems: „daſs nur die unbestimmte Sub-

stanz Seyn hat“, — so zeigt sich dagegen innerhalb des Systems, als aus jenem ersten Satz selbst folgend, der ihm entgegengesetzte: Das Einzelwesen ist ein Wesentliches, hat wahres Seyn. —

Wird der Anfang mit diesem Resultat zu gleicher Zeit festgehalten, so ist das ein Widerspruch und dieser bildet eben die Inconsequenz und Mangelhaftigkeit dieses Systems, welche durch die eingeschobenen *quatenus* nicht vermieden, höchstens versteckt wird. Das Resultat aber, als das, was sich zuletzt ergeben hat, ist eben die Wahrheit, und dieses Resultat, als die Wahrheit fest gehalten und im Einzelnen durchgeführt, ist der Inhalt desjenigen Systems (oder derjenigen Systeme), welches (oder welche) auf Spinoza folgen. Es ist zu sehn, was sich über den weitern Verlauf der Entwicklung zum Voraus bestimmen läſst.

4. Das Thema, welches diese Entwicklung durchzuführen hat, ist also: Die Einzelwesen sind Wesentliches, Selbstständiges. Nun sind aber, wie sich ergeben hat, die Einzelwesen von zweierlei Art, je nachdem sie der einen oder der andern Seite, der materiellen oder der geistigen, angehören. Die Dinge sind, um den bisher gewöhnlichen Ausdruck

zu behalten, sowol ausgedehnte als denkende Dinge. Beide, oder richtiger, jede Art von Einzelwesen muſs (da sie gleich berechtigt sind, Abth. I. §. 13. sub 3.) in dem philosophirenden Bewuſstseyn sich als die wesentliche geltend machen. Da sie aber als sich entgegengesetzt gefaſst sind (auch im Spinozismus sind Denken und Ausdehnung absolut getrennt), so wird, die materiellen Dinge als das Wesentliche zu setzen, nur möglich seyn, indem ihre Substanzialität geltend gemacht wird gegen die denkenden. Umgekehrt werden aus demselben Grunde die denkenden Individuen nur dadurch als das Wesentliche geltend gemacht werden können, daſs man die materiellen, als minder berechtigte, gegen sie herabsetzt. Da es nun unmöglich ist, daſs der relative Vorzug, den die eine Seite gegen die andre, und diese gegen jene erste erhält, von einem und demselben System zugleich beiden gegeben wird, so läſst sich zum Voraus dieses bestimmen, daſs neben einander beide Richtungen in der Philosophie sich werden geltend machen müssen. Um eine passende Bezeichnung für diese beiden Richtungen zu finden, sehen wir auf das zuletzt betrachtete System. In diesem waren die Einzelwesen der einen Seite: *res*, die der andern:

ideae

ideae genannt; nennen wir nun nach dieser Bezeichnung diejenige Ansicht, die besonders hervorhebt, daſs die materiellen Dinge das Wesentliche sind, Realismus, dagegen diejenige, welche besonders die Substanzialität der geistigen Individuen hervorhebt, Idealismus (Namen, aus denen übrigens nichts weiter gefolgert werden soll, oder statt deren man auch andere, wenn sie passender erscheinen sollten, setzen kann), so wird sich nach dem oben Gezeigten sagen lassen: Es muſs sich itzt neben einander und von einander abgesondert die realistische und idealistische Richtung in der Philosophie geltend machen.

Damit aber, daſs diese Nothwendigkeit eingetreten ist, ist auch eine Periode der Geschichte der Philosophie beschlossen. Sie war begonnen, und eben damit auch ihre Aufgabe bestimmt (vgl. Einl. §. 7.), durch ein System, in welchem beide Seiten als gleich berechtigt erschienen, und höchstens von einem subjektiven Vorzuge einer Seite die Rede seyn konnte, der im Verlauf der Entwicklung auch verschwand. Alle die Systeme, die wir betrachtet haben, waren durch diese Bestimmung gebunden, und auch das Letzte, welches sie als ganz unselbstständig darstellte, stellte diese Unselbststän-

digkeit als für beide Seiten ganz gleich dar. Itzt aber ist die Nothwendigkeit eingetreten, alternirend die eine Seite der andern vorzuziehn, d. h. es werden itzt Systeme auftreten, die, anders als die bisher betrachteten, zur Aufgabe haben werden, alternirend die eine Seite besonders auszubilden. Damit ist ihr Charakter: Einseitigkeit, gegen die gedrungene Ganzheit und Allseitigkeit der bisher betrachteten Systeme. Diese haben ihr Ziel in Spinoza erreicht, welcher eben gezeigt hat, wohin die von Descartes begonnene Bahn zunächst führt, so lange von der gleichen Berechtigung beider Seiten, und ihrer Bestimmungen gegen einander, als der ausgedehnten und denkenden Dinge, nicht abgegangen wird. Indem aber nun diese ganz neue Aufgabe sich geltend gemacht hat, sind wir auch in eine neue Periode der Geschichte getreten, deren Inhalt eben die Entwicklung der beiden nothwendig auszubildenden Einseitigkeiten ist. —

Zweite Periode

enthält die neben einander sich ausbildenden realistischen und idealistischen Systeme zwischen Spinoza und Kant.

Zweite Periode.

A.

Die realistischen Systeme dieser Periode.

§. 12.

Die realistische Richtung in der Philosophie tritt, eben so wie die idealistische, nicht sogleich in ihrer äuſsersten Consequenz auf, sondern beide erscheinen in sich entwickelnden System-Reihen. Den Anfang der realistischen Reihe bezeichnen mehrere philosophische Systeme, welche nur von der negativen Seite dem Realismus in die Hände arbeiten, und das sind die Systeme der Skeptiker und Mystiker dieser Periode. —

1. Es ist in der Einleitung (Abth. I. p. 124.) gesagt worden, daſs ein völliges Verschwinden

einer der beiden Seiten nicht Statt finden kann, ohne daſs die Ansicht, in welcher dies Statt fände, auf den Namen der Philosophie verzichten müſste. Da nun in der eben vorhergegangenen Deduction p. 97. gezeigt ist, daſs sowol der Realismus als der Idealismus sich geltend machen müssen, so folgt von selbst, daſs die äuſserste Consequenz dieser Ansichten nicht seyn kann, daſs die reale Seite oder die ideale, je nachdem die andere geltend gemacht wird, ganz und gar verschwindet. Andrerseits muſs wieder jede Einseitigkeit, weil sie nothwendig ist, sich ganz, d. h. bis zu ihrem Extrem geltend machen. Dieses Extrem wird also bei diesen beiden Richtungen seyn, daſs die verschiedenen Seiten alternirend aufs Minimum reducirt werden. Dasjenige System, welches die reale Seite auf das gröſste Minimum vor dem Verschwinden reducirt hat, wird die gröſstmöglichste Consequenz des Idealismus, und umgekehrt, was dem idealen Factor die geringste Bedeutung gibt, die gröſstmöglichste Vollkommenheit des Realismus erreicht haben. Es läſst sich aber auch aus dem oben Gesagten bereits schlieſsen, daſs diese beiden äuſsersten Enden der Entwicklung auch am nächsten an die Unphilosophie streifen werden (vgl. Abth. I. p. 124.). Diejenigen

Systeme nun, welche dies leisten, werden die Periode schlieſsen, indem dann erfüllt worden, was die Aufgabe derselben ist. Sehn wir nun zu, ob die Wirklichkeit dem bisher Deducirten entspricht, d. h. ob wirklich so die idealistische und realistische Tendenz bis zu dem angedeuteten Extrem sich geltend gemacht hat, so ist das in der That der Fall. Aber diese extremen Stufen des Realismus und Idealismus sind nicht sogleich in ihrer Vollendung erschienen, sondern es zeigt sich eine Succession von Systemen, oder vielmehr zwèi Reihen von Systemen (eine von realistischen und eine von idealistischen), welche die Aufgabe dieser Periode ihrer vollständigen Lösung entgegen geführt haben. Die Periode wird also nicht nur von einem Paar von Systemen, sondern von zwei System-Reihen erfüllt. Wie es nach dem Deducirten sich ergeben hat, gehen beide gleichzeitig neben einander her. Wenn diese Reihen gleich correspondiren, so weichen sie doch in einer Hinsicht wesentlich von einander ab. Namentlich im Anfang der Entwicklung, aber auch sonst, geht die Entwicklung der realistischen Reihe mehr, als es bei der idealistischen geschieht, in *vielen* (kleinen) Schritten fort, d. h. wir finden bei jener eine *Menge* von philosophischen Systemen,

von denen jedes, weiter gehend und dem Ziel sich mehr nähernd als das frühere, doch nur in einzelnen Seiten von ihm abweicht, in andern aber noch mit ihm auf gleicher Stufe steht. Darin liegt denn, daſs die Entwicklung der realistischen Richtung von einer Vielheit eben darum nicht so bedeutender Philosophen repräsentirt wird, als die idealistische Reihe darbietet. In dieser tritt eine geringere Anzahl auf, jeder derselben hat aber darum, da der Weg gleich lang ist, mehr zu vollbringen und erscheint eben deswegen als bedeutender und wichtiger. (Daher sind hier nicht weniger Stufen, aber weniger Individuen, die sie successive ersteigen.) Dieser Unterschied macht sich nun namentlich am Anfange dieser Periode geltend, wo — wie wir sehen werden — ein einziges System der idealistischen Reihe einer Vielheit von Systemen der andern als das Gegengewicht sich gegenüberstellt; dagegen am Ende der Periode gleicht sich dieser Unterschied mehr aus.

2. Wenn so beide Richtungen sich neben einander entwickeln und dabei nicht je zwei Glieder desselben sich genau correspondiren (in welchem Fall man immer die resp. Antagonisten zugleich betrachten könnte), so wird die Darstellung deutlicher,

wenn jede Reihe, abgesehn von der andern, bis zu ihrem Ziele verfolgt wird. Welche von beiden Seiten zuerst betrachtet wird, scheint, eben weil es der Willkühr des Darstellers überlassen bleibt, ganz zufällig. In dieser Lage hat die Darstellung darauf Rücksicht zu nehmen, was das Zweckmäſsigere ist, und dazu gibt das eben sub. 1. Bemerkte den Fingerzeig. Es ist gesagt, daſs einer Mehrheit von auf einander folgenden und sich ergänzenden Repräsentanten der realistischen Tendenz, ein Einziger [1]) der andern Seite als correspondirendes Gegengewicht entgegentritt. Schon dies würde es zweckmäſsig machen, erst den Fortgang da zu betrachten, wo er sich in mehreren Stufen fixirt hat, um daran die Gröſse des Fortschrittes auf der andern Seite zu erkennen. Kommt nun noch dazu, daſs jener Eine nicht etwa ihm selber unbewuſst als Gegenmann dieser ganzen Vielheit dasteht, sondern sie alle von seinem Standpunkt aus angreift und bestreitet, und also zum Verständniſs seiner Lehre, die zum Theil in der Polemik gegen jene sich ausbildet, die Bekanntschaft mit den ihrigen vorausgesetzt werden muſs, so wird es keine

[1]) Leibnitz.

unbegründete Willkühr seyn, wenn die Darstellung damit beginnt, die Entwicklung der realistischen System-Reihe zu geben.

3. Die realistischen Systeme werden also die Tendenz haben, den materiellen Einzelwesen auf Kosten der geistigen eine Bedeutung zu geben, d. h. ihnen ein Uebergewicht zuzugestehen. Es wird daher bei der Tendenz, mit welcher wir es itzt zu thun haben, das Bestreben dahin gehn, nicht nur subjektiv (wie etwa Descartes die materielle Seite), sondern auch objektiv die geistige Seite gegen die materielle herabzusetzen. Dies Bestreben enthält ein doppeltes Moment; es muſs nämlich, um ein solches Uebergewicht hervorzubringen, einerseits die geistige Seite in ihrem Werthe herabgesetzt, andrerseits die Dignität der materiellen Dinge erhöht werden. Jenes kann man die negative, dieses die positive Seite jener Tendenz nennen. Diese beiden Seiten können zusammenfallen, oder aus einander treten und sich folgen, — worüber sich zum Voraus nichts bestimmen läſst. Nur so viel kann gesagt werden, daſs, wenn sie der Zeit nach auseinander treten, und etwa ein System nur das eine Moment vor dem andern hervorheben will, es dann das negative Moment seyn muſs, welches vorher

sich geltend macht, weil das positive jenes schon mit enthält als seine Voraussetzung. Sehn wir nun in der Wirklichkeit zu, wie sich jene realistische Tendenz gezeigt hat, so finden wir, daſs das Letztere der Fall ist, d. h. daſs wirklich das eine (das negative) Moment sich unabhängig vom andern geltend gemacht hat. So treten denn *zuerst* philosophische Bestrebungen auf, welche nur das (negative) Resultat haben, das geistige Einzelwesen als schwaches und kraftloses darzustellen, das sich als ein untergeordnetes zu verhalten habe, ohne daſs sie darum (positiv) die materiellen Dinge erhoben hätten. *Nach* diesen erst vereinigt sich mit dieser bloſs negativen Seite die Tendenz, (positiv) den materiellen Dingen ein gröſseres Ansehn zuzuschreiben. Es sind darum jene, die auch der Zeit nach früher auftreten, als der Uebergang zu dieser anzusehn. Jene negative Seite ist nun wiederzuerkennen in den *Skeptikern* und *Mystikern* dieser Periode, während die positive Ergänzung derselben in der von *Locke* begonnenen Entwicklung des Empirismus sich wird erkennen lassen. Es werden darum erst die Bedeutendsten von Jenen betrachtet werden.

I. Die Skeptiker.

§. 13.

Characteristik der bedeutendsten Skeptiker dieser Periode und Darstellung ihrer Lehre.

Das Gemeinsame, was alle Skeptiker dieser Periode bei aller nationalen und individuellen Verschiedenheit characterisirt, ist, daſs ihre Skepsis eine supranaturalistische Tendenz hat, oder wenigstens mit der supranaturalistischen Ansicht sich leicht vereinigen läſst, indem sie bei den Bestrebungen, die Schwäche der Vernunft zu beweisen, theils direct auf die übernatürliche Offenbarung hinweist, die solcher Schwäche zu Hilfe komme, theils wenigstens die geoffenbarten Wahrheiten der Religion als auſser dem Bereich der Vernunft liegend darstellt, so daſs sie durch die Zweifel der Vernunft nicht gefährdet werden. Das Erstere ist der Fall bei dem

englischen Skeptiker Glanvil, so wie bei dem deutschen Hirnhaim und den französischen Skeptikern le Vayer und Huet, — und wenigstens das Letztere wird man dem Wichtigsten von Allen, Bayle, nicht absprechen können.

1. Glanvil.

Joseph Glanvil, 1636 zu Plymouth in Devonshire geboren [1]), in Oxford gebildet, nachher ein sehr geachteter Geistlicher, trat zuerst im Interesse der, von den Fesseln der Scholastik befreiten, mehr beobachtenden Naturwissenschaften gegen die dogmatische Philosophie auf [2]). Dieser sein Versuch fand einerseits groſse Anerkennung, andrerseits aber auch viele Widersacher. Gegen diese sich zu vertheidigen, dann aber auch mit bestimmter Beziehung auf den religiösen Glauben, verfaſste er im Jahre 1665 sein Hauptwerk [3]), in welchem er, um die Vernunft auf ein bescheidnes Forschen zu

---

[1]) Cf. *The general biographical dictionary. New edition revised by Alexander Chalmers, Lond.* 1814. *Vol. XVI.*

[2]) *The vanity of Dogmatizing or confidence in opinions, manifested in a discourse of the shornetſs and incertainity of, our knowledge and its causes with some reflections on Peripatecism and an apologie for philosophy,* 1661. 8.

[3]) *Scepsis scientifica or confessed ignorance the way to science, in an essay of vanity of dogmatizing and confident opinion, Lond.* 1665. 4.

beschränken, oft nicht ohne Uebertreibung darauf hinweist, daſs in keinem der dogmatischen Systeme (wobei er namentlich die des Aristoteles, Hobbes und Descartes im Sinn hat) die Wahrheit sich finde. Die Schwäche der Geisteskräfte, die in der Sünde ihren Grund hat, zeigt sich nach ihm in der Erkenntniſs der verschiedensten Objekte, namentlich aber in unserer Erkenntniſs der Naturgegenstände. Auch liege dies in der Natur der Sache, da sich alle Erkenntniſs dieser Art auf den Begrif der Causalität stütze, dieser Begrif aber nicht in der unmittelbaren Erfahrung gegeben ist *(causality itself is insensible)*, und wir nur deswegen auf eine Causalität schlieſsen, weil Etwas (die Wirkung) immer in Begleitung von etwas Anderem (der Ursache) erscheint. Diese seine skeptische Ansicht hinsichtlich der Principien der Erkenntniſs hinderte den Glanvil nicht, als in einem befreundeten Hause eine Spukgeschichte viel Aufsehn machte, ein Werk über die Möglichkeit und Wirklichkeit von dergleichen zu schreiben [1]). Zwar ward er, namentlich durch Boyle gewarnt, hinsichtlich solcher Erzählungen etwas miſstrauischer, indeſs kam noch nach seinem Tode eine Sammlung von Geistergeschichten aus der neuern Zeit heraus [2]). Während man ihm dies mehr zu Gute hielt, entspannen sich heftige Feh-

[1]) *Some philosophical considerations touching the being of witches and witchcraft*, 1666.

[2]) *Sadducismus triumphans*, 1681. 8. Nachher nochmals mit Anhängen von H. More, 1682.

den, weil er der neuern Tendenz der Naturwissenschaften vor der Schulphilosophie den Vorzug gab. In einen Streit mit Rob. Crosse verwickelt, welcher den Aristotelischen Untersuchungen allein ein Verdienst auf Kosten der neuern beilegte, gab er ein Werk gegen diesen heraus [1]). Dieses ward von Crosse in einer solchen Weise beantwortet, daſs ihm die Herausgabe der Antwort verboten ward, Glanvil gab sie nun selbst, mit Anmerkungen versehn, heraus [2]), lieſs jedoch nur wenige Abzüge davon nehmen, um Crosse's Schande nicht zu veröffentlichen. (Solche Züge von Groſsmuth werden mehrere von ihm erzählt.) In Folge eines Streites mit Stubbe erschien nach vielen gewechselten Pamphlets eine Rechtfertigung seiner Ansicht gegen die Verketzerungsversuche seines Gegners [3]); hierbei ist noch einer andern Schrift von ähnlicher Tendenz [4]) zu erwähnen. Glanvil starb am 4ten November 1680, und hinterlieſs neben dem Ruhm eines gelehrten und edlen Mannes den eines äuſserst gewissenhaften Geistlichen. Seine Predigten wur-

---

[1]) *Plus ultra or the progreſs and advancement of knowledge since the days of Aristotle in an account of some of the most remarkable late improvements of practical useful learning, to encourage philosophical endevours occasioned by a conference with one of the notional way*, 1668. 12.

[2]) *The Chew-Gazette.*

[3]) *Philosophia pia*, 1671. 8.

[4]) *Essays on several important subjects in philosophy and religion*, 1676. 4.

den sehr geschätzt, und sind, so wie auch eine Anweisung zum Predigen, in Druck erschienen.

2. Hirnhaim.

Hieronymus Hirnhaim, Dr. der Theologie, Abt der Kirche U. L. F. auf dem Sionberge zu Prag, Visitator und Generalvicar des Prämonstratenser Ordens († 1679), machte es sich zur Aufgabe, die Eitelkeit des menschlichen Wissens und der Wissenschaft darzuthun, indem er durch einen groſsen Schatz von Kenntnissen, den er selbst besaſs, unterstützt, aus allen Gebieten des Wissens Beweise für ihre Unzulänglichkeit und Unsicherheit beibrachte. Auf eine wunderbare Weise mischt sich in seiner Schrift [1]) Scharfsinn und Aberglaube, gründliche classische Bildung und Theophrastisch-Helmontische Naturphilosophie, Frömmigkeit, die oft an Schwärmerei grenzt, und Witz. Vom letztern gibt er namentlich dadurch Proben, daſs er oft das Urtheil, welches sich ihm als das Resultat der Polemik gegen die Wissenschaft ergeben hat, in ein Anagramm ihres Namens (*scientia*) zusammenzieht, — welches Anagramm denn durch Verse, namentlich Chronosticha, erläutert wird. (So wird u. A. gesagt: *Scientia:*

---

[1]) *De typho generis humani sive scientiarum humanarum inani ac ventoso tumore, difficultate, labilitate, falsitate, jactantia, praesumptione, incommodis et periculis tractatus brevis, in quo etiam vera sapientia a falsa discernitur, et simplicitas mundo contempta extollitur; Idiotis in solatium, doctis in cautelam conscriptus. — Pragae,* 1676. 4.

tia: nesci ait — it nescia et inscia — iste Cain — inte sica — Cit sanie — Nesciit A (nedum B etc.) — eat cinis — i nescita — Ini caste — Sci entia (sey ihr Wahlspruch, dagegen der der wahren Weisheit: *sci ens unum et supremum*) u. dgl. — Der Inhalt und Gang seines Werkes ist im Wesentlichen folgender:

Meine Absicht ist, in diesem Buche die Wissenschaften anzugreifen, deren sich die Welt am meisten rühmt, jene Afterweisheit, von der aufgeblasen, Viele sich über Andere erheben, als wenn mit ihnen alle Weisheit untergehn würde. Diese Weisheit der eitlen Menschen vergleiche ich den Wind- und Wasserhosen, denn Unzählige werden durch sie dem festen Boden der Tugend und des bessern Lebens entrissen. In unserer Zeit herrscht eine solche Gier nach Wissen und Wissenschaft, daſs man kaum Einen finden möchte, der nicht gelehrt wäre, oder für gelehrt wenigstens gelten möchte. Ich weiſs aber keine Krankheit, die ich für schädlicher für das menschliche Geschlecht hielte, als gerade diesen verderblichen Strudel, da ja die Begierde des Wissens es ist, wodurch alles Uebel in die Welt gekommen ist. Diese Gier, so wie das Wissen selbst, ist nicht nur der Seele, sondern auch dem Körper verderblich, der durch das übertriebene Studium sich allen möglichen Krankheiten Preis gibt 1).

Wenn das Wissen schon als gefährlich und verderblich angegriffen werden muſs, so kommt noch dies hinzu, daſs es selbst gar keine Sicherheit hat,

denn alles Wissen beruht am Ende doch, als auf seinen obersten Prämissen, auf der sinnlichen Wahrnehmung, diese ist aber selbst unsicher und gewährt deshalb gar keinen festen Grund der Gewiſsheit. Eben so unsicher sind die als gewiſs angenommenen Axiome des Verstandes, denn alle werden durch positive Glaubenslehren umgestoſsen. Daſs aus Nichts Nichts werden könne, wird durch die Schöpfung, daſs Gott nicht durch einen Körper begrenzt und von ihm eingeschlossen werden kann, durch die Menschwerdung, daſs ein Accidens nicht ohne Substanz seyn kann, durch die Verwandlung im Abendmahl, daſs von der Privation zum Habitus kein Rückgang möglich ist, durch die Heilungen Christi widerlegt, so daſs wir kein einziges dieser Principien als fest und sicher in uns dürfen Wurzel fassen lassen. Nun beruhen aber auf ihnen alle unsere Erkenntnisse, und deshalb haben wir in unserer Erkenntniſs so wenig Sicherheit, als ein Blinder im Unterscheiden der Farben. Zu dieser unsrer Schwäche kommt noch die Dunkelheit, die in den Dingen selbst liegt, und die so groſs ist, daſs der Mensch auch von den natürlichen Dingen ohne göttliche Offenbarung Nichts erkennen kann. Die einzige Sicherheit haben wir, wenn wir sagen können: Er hat es gesagt. Wir müſsten deswegen keinen einzigen Satz anders zugeben als bedingt, indem wir sagten: Wenn er wahr ist, — *concedo,* — wenn er falsch ist, — *nego.* Daſs es wirklich so mit uns steht, zeigen uns die verschiedenen Ansichten, die

in allen Wissenschaften nachgewiesen werden können, die Streitigkeiten der Theologie und Medicin u. s. w., die Lücken der Mathematik, endlich unsere völlige Unwissenheit bei allen Phänomenen der Natur 2).

Was nun die Erklärung dieser Letzteren betrifft, so empfiehlt sich vor allen anderen Annahmen die Annahme einer allgemeinen Weltseele, welche Theorie nur dadurch so sehr verrufen ist, daſs die, welche sie zuerst aufstellten, mit solcher Anmaſsung aufgetreten sind (so Helmont und Theophrast). Nach dieser Theorie können drei Principien des Alls angenommen werden. Erstlich nämlich eine Weltseele, oder ein Weltgeist, der einem, sich in seinen Phantasieen ergehenden, Geiste verglichen werden kann, indem er nach seinen Einfällen Alles wirkt. Dies ist das schöpferische Princip aller Dinge (die *causa efficiens*). Das zweite Princip bilden dann die Ideen der Dinge, das heiſst nicht sowol die Ideen im theologischen Sinne, wo sie die ewigen Urbilder, nach welchen Gott die Dinge schuf, bedeuten, sondern die physicalischen oder natürlichen Ideen, die man die idealen Keime der Dinge nennen kann (oder die treibenden Ideen). Dieser gibt es so viele, als es Gattungen der Dinge gibt. Sie sind in den Dingen verborgen, bis sie durch hertretende wirkende Ursachen entwickelt werden. Diese Ideen sind im philosophischen Sinne die Keime der Dinge, der sichtbare Saame enthält sie, sie aber sind das sich eigentlich Entwickelnde. (Die Idee ist

causa exemplaris.) Das dritte Princip ist nun die Materie, das Substrat der Dinge (*causa subjectiva*). Dieses Substrat bilden die drei Elemente Wasser, Erde und Luft. — Die Weltseele kann nun nur hervorbringen, wozu sie von den verschiedenen Ideen bestimmt wird. Würden nicht verschiedene Ideen sie bestimmen, das Wesen (den *Archaeus*) verschiedener Dinge zu manifestiren, so würde sie stets nur dasselbe hervorbringen. Aus den einmal gegebenen Ideen aber kann die Weltseele, eben so wie der Mensch aus gegebenen Vorstellungen neue zusammensetzt, durch Zusammensetzung andere Ideen bilden, und die zusammengesetzten Ideen fixiren. Auf diese Weise entstehen z. B. die gemischten Gattungen 3).

Obgleich die Annahme einer solchen Weltseele, die, obgleich sie nur Eine ist, sich in die Wesenheiten (die Archäi) der einzelnen Dinge theilt, am besten geschickt ist, die wichtigsten Phänomene der Natur zu erklären, so bleiben dennoch so viele Räthsel übrig, daſs auch hier unsere Kenntniſs sich vor der göttlichen Weisheit beugen muſs, ohne deren Weisheit wir gar nichts wissen. Das Meiste in unsern Kenntnissen ist nur Vermuthung, Weniges ahnden wir, unser Wissen ist gar Nichts. Alle unsere Erkenntnisse, die wir in unserm ganzen Leben erlangen, oder vielmehr zu erlangen glauben, sind gar Nichts gegen das, was wir in einem Augenblick aus der göttlichen Offenbarung lernen 4).

Schlimmer aber, als die Unsicherheit unseres Wissens ist, daſs die Wissenschaft die Frömmigkeit

fährdet. Die Menschen sind selten, die beide mit einander verbinden. Die Wissenschaft macht aufgeblasen; dagegen lehrt uns die Erfahrung, daſs die Ungelehrten in dem, worauf es ankommt, viel mehr vermögen als die Gelehrten. Ich will gern zugeben, daſs die Wissenschaft nicht an und für sich, sondern nur *per accidens* schädlich sey, dennoch ist es heilsam sie zu fliehen, da bei ihren Untersuchungen so viele Gefahren uns drohen und das Schicksal so Vieler uns schrecken muſs, die nur durch ihre Gelehrsamkeit zu Grunde gegangen sind. Deswegen können wir, schade die Wissenschaft immerhin nur *per accidens*, dennoch ihre absolute Eitelkeit und Nichtigkeit behaupten 5).

Damit will ich aber durchaus nicht gesagt haben, daſs in den Klöstern nicht die gewöhnlichen Studien getrieben werden sollen, vielmehr sind dem Geistlichen Studien sehr nothwendig. Ja man kann sagen, daſs ein Pfarrer ohne dieselben, ein Mörder ist, da er durch seine Unwissenheit manche Seele verderben kann, die er sonst zum Heil führen könnte. Seine Studien aber müssen sich nicht sowol auf zeitliche Kenntnisse richten und auf die heidnische Literatur, sondern von der Erde muſs sich der Blick auf die göttlichen Dinge richten. In den göttlichen Schriften muſs man die Wahrheit suchen, und aus ihr schöpfen. Da ist es aber nicht genug, Gott nach seinen Eigenschaften zu erkennen, sondern besonders wichtig ist es, seinen Willen kennen zu lernen. Suchst du darum Weisheit, so suche sie

in den wahren Weisheitsschulen, in den Häusern, die, von der Welt entfernt, frommen Uebungen gewidmet sind. Ohne Liebe und Frömmigkeit ist unser Wille Nichts. Der verdorbene Wille ist vor Allem zu bessern, denn ein tugendhaftes Leben, das ist die wahre Weisheit 6).

3. Le Vayer.

François de la Mothe le Vayer [1]) wurde im Jahre 1588 in Paris geboren, wo sein Vater Gehülfe des Generalprocurators bei dem Parlamente war. Er erhielt von demselben eine gute Erziehung, und wenn diese schon seine Neigung einer mehr gelehrten als politischen Laufbahn zulenkte, so ward er durch die Ermordung Heinrich des IV., welche in sein Jünglingsalter fiel, noch mehr darin bestärkt, von allem politischen Partheiwesen sich fern zu halten. Im Jahre 1625 erhielt er das Amt seines Vaters, das er aber bald aufgab, um ganz seinen Studien, namentlich historischen und damit zusammenhängenden ethnographischen und philosophischen obzuliegen. Als Schriftsteller trat er erst in reifen Mannesjahren zuerst auf [2]). Im Jahre 1639 ward

---

[1]) *Pelisson in d. Histoire de l'academ. française, p.* 234 *sq.*
Bayle Dict. Tom IV. Art. le Vayer.
Biographie universelle Tom XXX., *p.* 270.

[2]) *Discours de la contrariété d'humeurs qui se trouvent entre certaines nations, et singulièrement la française et l'espagnole. Paris* 1636. 8.
Considérations sur l'éloquence française 1638. 12.

er zum Mitgliede der Academie erwählt, und als er im Jahre 1640 seine Abhandlung über die Erziehung des Dauphins [3]) herausgegeben hatte, bestimmte Richelieu ihn zum Erzieher des unmündigen Ludwig XIV. Die Gründe, welche die Königin (Anna von Oesterreich) dazu bewogen, dies zu verhindern, sind verschieden angegeben worden; genug ihm wurde im Jahre 1649 die Leitung der Studien des Herzogs von Orleans übertragen und als die Fortschritte desselben sehr sichtbar wurden, erst im Jahre 1652, erhielt er den Auftrag, die Erziehung des Königs zu vollenden. In diesem Verhältniſs begleitete er den König zur Krönung nach Rheims und erst im Jahre 1660, als der König sich vermählte, hörte diese Beziehung auf, und le Vayer trat dieselbe Stelle bei des Königs Bruder an. In dieser Stellung hat er die meisten seiner Werke geschrieben. Als ihm sein einziger Sohn gestorben war, vermählte er sich in seinem 78sten Jahre zum zweitenmale, in welcher Ehe er sechs Jahre, bis zu seinem Tode im Jahre 1672, gelebt hat.

Was die Werke [4]) des le Vayer betriſſt, so

---

[3]) *De l'instruction de Mr. le Dauphin* 1640. 4.

[4]) Auſser den bisher genannten:

De la vertu des Païens 1642. 4.

Jugement sur les anciens et principaux historiens grecs et latins 1646. 8.

Traités über verschiedene Unterrichtsgegenstände für den Dauphin.

En quoi la piété des François diffère de celle des Espagnols. Petites traités en forme de lettres 1659. 4 *Vol.*

zeigen sie von einer ungemeinen Belesenheit, welche aber der Anmuth und Deutlichkeit seines Styls durch die übertriebene Masse von Anspielungen und Citaten Abbruch thut. Bayle vergleicht ihn mit dem Plutarch. Balzac hat sehr treffend von ihm gesagt, daſs er viel Verstand habe, obgleich er in seinen Schriften meistens den Anderer anwende. Was seinen Charakter betrifft, so hat man vielleicht nicht mit Unrecht aus vielen Zweideutigkeiten und schmuzigen Einfällen (wie sie namentlich in seinem Hexameron vorkommen) auf eine ausschweifende Jugend schlieſsen wollen. Seine skeptischen Räsonnements zogen ihm oft den Ruf des Atheismus zu, den er stets abgewiesen hat. Seine Antwort, die er Einem gab, der, um ihn zu beschimpfen, ihm auf der Straſse nachrief, er sey einer, der keine Religion habe, —: »Ich habe so viel, daſs ich, obgleich ich die Macht dich zu strafen habe, dir vergebe,« zeigt einen gemäſsigten und edeldenkenden Charakter. Seine skeptische Lehre, die sich besonders in den, den Alten nachgebildeten Gesprächen [5]) findet, ist im Wesentlichen folgende:

Discours pour montrer que les doutes de la philosophie sceptique sont d'un grand usage dans les sciences, Paris 1668.

Du peu de certitude, qu'il y a dans l'histoire 1668.

Alle diese Schriften erschienen gesammelt in den *Oeuvres de la Mothe le Vayer*, deren erste drei Ausgaben sein Sohn veranstaltet hat. 1654 — 56. 2 *Vol. Fol.* — *Ed. III.*, 1662. 3 *Vol. Fol.* Die beste Ausgabe ist: *Dresde* 1756 — 59. 14 *Vol.* 8.

[5]) *Cinq Dialogues faits à l'imitation des Anciens par Oratius Tubero Mons* 1673. 12. *Frkf.* 1698. 4. Diese, so

Man macht der skeptischen Ansicht gewöhnlich den Vorwurf, daſs sie mit dem gesunden Menschenverstande streite. Diesen Vorwurf kann man sich ruhig gefallen lassen, da keiner weiſs, was eigentlich der gesunde Menschenverstand ist, oder was er lehrt, so daſs jener Vorwurf durchaus keine Beleidigung enthält. Die allgemein herrschende Ansicht kann Niemanden bestimmen, und gesetzt, es wäre unsere Pflicht in unsern Ueberzeugungen der Mehrheit der Stimmen zu folgen, so ist es immer Hochmuth und Anmaſsung, wenn einer bei seiner Ansicht sich darauf beruft, daſs die Mehrheit so denke wie er, — denn mit Grund würde er dies nur in dem Falle behaupten können, wenn er erst die Meinung Aller vernommen hätte. Es läſst sich aber sehr leicht zeigen, daſs es in gar Nichts eine solche Einstimmigkeit gibt, weil, möge Etwas an einem Orte noch so sehr für wahr gelten, es viele Gegenden gibt, wo gerade das Gegentheil für wahr gehalten wird, so daſs man mit Recht die Menschheit aus Streit und Hader zusammengesetzt genannt hat.

Die erste Quelle aller unserer Erkenntnisse sind die Sinneswahrnehmungen, welche alle Erkenntnisse vermitteln, die Sinne aber sind so sehr der Täuschung und der Veränderung unterworfen, daſs wir nothwendig ein Miſstrauen in unsere Erkenntnisse setzen müssen. Und dasjenige Thun unseres Gei-

---

wie auch das *Hexameron rustique* 1670, finden sich in den genannten Sammlungen nicht.

stes, welches auf die Sinneswahrnehmung folgt, ist wo möglich noch unzuverläſsiger, da es nur zu oft statt jene zu verbessern, sie noch mehr verdirbt. Denn Jeder hat seine bestimmten Träume und Vorurtheile, welche, wie eine gefärbte Brille, die Gegenstände verändern und den Fehler des Mediums den Gegenständen anrechnen lassen 1).

Man pflegt dann aber auch den Skeptikern entgegen zu setzen, daſs ihre Ansicht sich selber aufhebe. Aber wir könnten dagegen zuerst anführen, daſs, wenn wir behaupten, es gäbe nichts Wahres und nichts Sicheres, dieser Satz selbst stillschweigend ausgenommen ist (wie, wenn vom Jupiter gesagt wird, daſs er der Vater aller Götter ist, natürlich er s e l b s t nicht mit unter den Göttern gemeint ist). — Allein noch richtiger wird die Sache so dargestellt: Nachdem der Beweis für die Ungewiſsheit aller Dinge geführt ist, lassen wir diesen Beweis selbst auch dahingestellt seyn, da er uns Nichts mehr beweisen kann, und also für uns von keinem Nutzen mehr ist. Sollte es übrigens dazwischen vorkommen, daſs wir von einer Sache etwas kategorisch aussagen, so ist es nur der gewöhnliche Sprachgebrauch, der dies geschehen läſst, g e m e i n t ist Alles nur als unsicher und ungewiſs. Prüfen wir einige von den Grundsätzen, von denen man am meisten gewohnt ist zu glauben, sie fänden sich bei dem ganzen Menschengeschlecht, und sehen wir gerade in diesen nicht nur Unsicherheit sondern sogar Unrichtigkeit, dann wird es gewiſs das Rathsamste seyn, jene be-

scheidene Zurückhaltung der Skeptiker bei der Bejahung oder Verneinung aller Sätze zu beobachten. So ist es aber in der That. Der Grundsatz, daſs man gegen die Eltern dankbar seyn müsse, läſst sich mit sehr triftigen Gründen bestreiten und gilt auch nicht überall; dasselbe gilt von der Pflicht, seine Gesundheit zu schützen. Es läſst sich leicht zeigen, in wie viele Verdrüſslichkeiten und in welches Unglück uns das Vernünftigseyn, das man ein Glück nennt, führt. Man preist es eben so als Glück, in einem wohlgeregelten Staate zu leben, die Erfahrung lehrt, daſs die Menschen gerade da am aller elendesten leben. Man spricht sehr viel von der Weisheit der Natur, es gibt sehr verständige Leute, welche bei einer genauern Untersuchung in der Natur mehr Fehler als Vollkommenheiten entdeckt haben u. s. w. Hieraus sieht man, wie die Dinge von den verschiedenen Geistern verschieden angesehen werden, und wie gefährlich es ist, Etwas als gewiſs zu setzen, wo Alles sich so zweifelhaft und unerwiesen zeigt. So ist es in Allem, und es ist darum nicht sogleich zu verwerfen, was Epicur und Aristipp gesagt haben: daſs Nichts von Natur Recht oder Unrecht sey, da die sittlichen Regeln lediglich von der Gewohnheit und dem Gebrauch abhängen, der an einem Orte billigt und heiligt, was er an einem andern tadelt und verdammt. Daher ist jene ἐποχή zu preisen, die nichts voreilig annimmt, und die zu ihren Begleitern die unerschütterliche Ruhe in theoretischer, und die Mäſsigung

in praktiſcher Hinsicht hat. In diesem Unentschiedenseyn besteht die gröſste Glückseligkeit des menschlichen Geistes. Wer darum wahre Ruhe und wirkliche Befriedigung sucht, der kann sie nirgends anders finden, als in dieser geordneten Mäſsigung seiner Handlungen, und der vollkommenen Ruhe des Geistes, welches beides nur die skeptische Ansicht gewährt 2).

Man sagt nun dieser Ansicht nach, daſs sie mit dem christlichen Glauben unvereinbar sey. Allein gerade im Gegentheil können wir uns rühmen, daſs wir durch unsere skeptischen Untersuchungen zu einem Resultate gekommen sind, welches unsern Geist am besten für unsere Religion vorbereiten und ihn fähig machen kann, die Geheimnisse derselben anzunehmen. Wenn wir gegen die Wissenschaften streiten, so nicht gegen die Theologie, denn diese ist nicht eigentlich eine Wissenschaft zu nennen, da sie, nach dem Geständniſs der heiligsten Lehrer, nicht auf den klaren Principien unseres Verstandes, sondern auf den Mysterien unseres Glaubens beruht, welcher eine wahre Gabe Gottes ist, und die Fähigkeit unseres Verstandes weit übersteigt. Daher stimmen wir in unserer Theologie den göttlichen Principien aus freiem Willen bei. Unser Wille unterwirft uns dabei Gott hinsichtlich der Dinge, die wir nicht begreiſen können, und darin besteht eben die Verdienstlichkeit des Glaubens. Es gibt daher gar keine Art der Philosophie, welche sich mit unserm Glauben so wohl ver-

trägt, und welche einem christlichen Gemüth so viel Beruhigung gewährt, als der Skepticismus. Denn da unsere Religion ganz und gar auf die Demuth und die bescheidene Geringschätzung unseres Geistes basirt ist, so hat sie eben deswegen das Himmelreich den geistig Armen versprochen. So kann sich der Skepticismus die beste Einleitung ins Christenthum nennen. Denn da ein jedes Wissen und jede Wissenschaft (vorausgesetzt, daſs es eine gibt) sich nur beruhigt, wenn sie Alles auf gewisse Principien zurückgeführt hat, so kann das Wissen und eine solche seyn wollende Wissenschaft natürlich mit dem Glauben nicht zusammenstimmen, und die Schule hat in sofern ganz Recht, wenn sie sagt, daſs ein und dieselbe Sache nicht geglaubt und gewuſst werden könne 3).

4. Huët.

Pierre Daniel Huët (Huetius) ward [1]) am 8. Febr. 1630 zu Caën geboren. Frühe elternlos geworden, ward er in eine Pension gethan, wo er, trotz der ungeregelten Aufsicht, frühe eine fast unersättliche Gier nach Kenntnissen zeigte. Neben den classischen Studien zog ihn zuerst die Mathematik vor allem Andern an. Er widmete sich erst den juristischen Studien; in diesen unterbrach ihn sein Be-

---

[1]) *Eloge historique de Mr. Huet*, seinem *Traité de la foibl etc.*, s. unt. vorgesetzt. Der Verf. ist der Abbé Oliver.

P. Dan. Huetii Commentarius de rebus ad eum pertinentibus, Amst. 1718. 12.

kanntwerden mit den Princ. des Descartes, welche ihn zuerst zu einem eifrigen Anhänger desselben machten. Daſs dies bald anders wurde, zeigen seine gegen den Cartesianismus gerichteten Schriften [2]). In derselben Zeit wurden ihm auch des gelehrten Bochart Untersuchungen über biblische Geographie bekannt, die ihn mit dem Verfasser in Berührung brachten, dessen Schüler er, um sich Sprachkenntnisse zu verschaffen, ward, und welche seine Studien auf verwandte Gegenstände richteten [3]). Mit Bochart ging er im Jahre 1652 nach Schweden, wohin die Königin Christina den Ersteren eingeladen, lieſs sich aber nicht durch die gemachten Anerbietungen fesseln, sondern kam, nachdem er ein MS. der Werke des Origenes copirt hatte, zurück. Er lehnte es auch ab, die Königin nach Italien zu begleiten, so wie, die Erziehung ihres Sohnes Carl Gustav zu übernehmen. Im Jahre 1670 ward er zum zweiten Lehrer des Dauphin ernannt und gab als solcher (obgleich der erste Plan von Montansier ausging und ins Werk gesetzt wurde) mit Veranlassung zu den bekannten *in usum Delphini* veranstalteten Ausgaben der Classiker. In dieser Zeit

---

[2]) *Censura Philosophiae Cartesianae* 1689. 12. 1690. 4. *Paris* 1694. 12. Die Pag. 3 erwähnten *Nouveaux mémoires etc. par Mr. G. l'A.* sind gleichfalls von *Huet. cf. Comment. d. reb. etc.*

[3]) *De la situation du Paradis terrestre, Par.* 1691. Latein. in d. *Demonstr. evangel. De navigationibus Salomonis, Amst.* 1698.

gab er auch seine Vergleichung der christlichen Religion mit den übrigen Religionen heraus [4]). In seinem 64sten Jahre nahm er die Priesterweihe und ward Abt zu Aunay. In dieser Stellung schrieb er seine ***Quaestiones Alnetanae*** [5]), in welchen seine skeptischen Ansichten sich schon geltend machten, die übrigens auch in der ***demonstr. evang.*** sich schon zeigen. Im Jahre 1685 ward er Bischof von Soissons, vertauschte dieses Episcopat mit dem von Avranches, trat aber, weil wegen mancher Miſshelligkeiten zwischen dem päpstlichen Stuhl und dem französischen Hofe seine Bestätigung sich verzögerte, diese Stelle erst im Jahre 1692 an, und legte das Amt im Jahre 1699 wieder nieder. Darauf gab ihm der König die Abtei Fontenay bei Caën. Die letzten zwanzig Jahre seines Lebens lebte er in dem Profeſshause der Jesuiten zu Paris, besonders mit einem Commentar zur Vulgata beschäftigt. Eine schwere Krankheit, welche ihn im Jahre 1712 befiel, schwächte sein sonst sehr starkes Gedächtniſs, und Fehler desselben sind bei seiner Autobiographie [6]) schon sichtbar. Er vermochte zuletzt nur abgerissene Gedanken [7]) niederzuschreiben und starb in einem Alter von fast 91 Jahren am 26. Januar 1721. —

---

[4]) *Demonstratio evangelica, Paris* 1679. 1694 *Fol. Amst.* 1680. 8. *Leipz.* 1694. 4.

[5]) *Alnetanae quaestiones de concordia rationis et fidei. Cadom.* 1690. 4.

[6]) *Commentarius* s. oben unter 1.

[7]) *Huetiana, Paris et Amst.* 1722. 12.

Huët gehört zu den bedeutendsten jener Polyhistoren, deren sein Zeitalter einige hervorgebracht hat, denen ein unermüdlicher Fleiſs es möglich machte, fast Alles, was es überhaupt an Kenntnissen gab, in sich zu vereinen. So gibt es denn kaum ein Feld des menschlichen Wissens, mit dem er nicht vertraut gewesen wäre, und in vielen hat er Dankenswerthes geleistet. Dabei ist er nicht ohne Geist, und seine philosophischen Bestrebungen zeigen, bei ihrem allerdings negativen Resultat, oft groſsen Scharfsinn. Wenn auch seine Beurtheilungen fremder philosophischer Bestrebungen oft schief sind, und wenn er mit seinen eignen Ansichten so wenig entschieden hervortrat, daſs erst sein nach seinem Tode herausgegebenes wichtigstes skeptisches Werk [8]) der gelehrten Welt völlig darüber die Augen öffnete, — so gebührt ihm doch der Ruhm, fleiſsig gesammelt und für die skeptische, sich oft dem Eklekticismus nähernde, Tendenz zweckmäſsig zusammengestellt zu haben. Seine mythologischen Ansichten sind allerdings unhaltbar (er sieht in den Gottheiten aller Mythologien immer nur den Moses), aber auch hier hat er Alles, was an Nachrichten sich bei den Alten und den Neuern über diesen Gegenstand fand, fleiſsig benutzt. Seine immensen Kenntnisse zeigen die verschiedenen Gegenstände, die er in seinen Schriften [9])

---

[8]) *Traité philosophique de la foiblesse de l'esprit humain par Feu Mr. Huet, ancien evêque d'Avranches, Amsterdam* 1723 12.

ten [9]) behandelt hat. — Seine Philosophie ist im Wesentlichen diese:

Es gibt drei Arten von Philosophie. Die erste ist die, welche, sich auf das Licht der Vernunft verlassend, glaubt, daſs damit die Wahrheit klar erkannt werden könne, und das ist die dogmatische Philosophie. Die andere ist die, welche, von der Unzuverläſsigkeit der Vernunft ergriffen, Nichts zu wissen bekennt, als nur dies Eine, was sie klar erkannt hat, daſs sie Nichts wisse. Der Urheber derselben ist Socrates. Endlich Arcesilaus und Pyrrho wollen nicht einmal dieses als ganz gewiſs behaupten, daſs sie Nichts wüſsten. — Die Lehre des Arcesilaus, Carneades und Pyrrho gefällt mir nun vor Allen, und ich glaube, daſs sie die Natur unseres Geistes besser verstanden haben, als alle andern Philosophen. Denn es gibt keine einzige

---

[9]) Auſser den bereits genannten: *De interpretatione libri duo, Paris* 1661. 4. *Stade* 1680. 12.

Origenis Commentaria in Sacram Scripturam, Rouen 1666. *Fol.* 2 *Vol. Cologne* 1685. *Fol.*

De l'origine des Romans, Paris 1670, 1678, 1711, 12 und öfter.

Animadversiones in Manilium et Scaligeri notas 1679. 4.

Statuts Synodaux pour le Diocése d'Avranches Caën 1693. 8.

Carmina latina et graeca Ultraj. 1664. 1700. 12.

In der letztern Ausgabe sind hinzugefügt:

Notae in Anthologiam Epigrammatum Graecorum.

Dissertations sur diverses matières de Religion et de Philologie, Paris 1712. 12.

Histoire du Commerce et de la navigation des Anciens, Paris 1716. 12.

Fähigkeit desselben, wodurch man die Wahrheit mit völliger Sicherheit erkennen könnte. Die skeptische Ansicht hat dabei noch den Vortheil, daſs man ihr durchaus gar keine Widersinnigkeit oder Anmaſsung in ihren Lehren vorwerfen kann, da sie ja eben keine vorträgt. Sie verdient vor allen andern den Namen Philosophie, da sie nicht Weisheit ist, sondern nach der Weisheit strebt 1).

Da die Philosophie das Streben nach Weisheit ist, so ist es nothwendig, daſs Jeder, welcher philosophirt, erst wisse, was Wahrheit, was der menschliche Geist, was Vernunft ist. Ich definire nun den menschlichen Geist als dasjenige Princip, oder dasjenige Vermögen im Menschen, welches durch den Eindruck der Bilder im Gehirn veranlaſst wird, Ideen und Gedanken zu bilden. Wahrheit aber ist die Uebereinstimmung des Urtheils, welches unser Verstand in Folge einer Idee in uns fällt, mit dem äuſsern Object, das die Quelle jener Idee ist. Da behaupte ich nun, daſs der Mensch mit seiner Vernunft durchaus nicht die Wahrheit mit Sicherheit erkennen kann. Denn auf welche Weise und durch welche Mittel will mein Verstand es möglich machen, das äuſsere Object mit seiner Vorstellung zu vergleichen? — Gesetzt aber auch man könnte dies bewerkstelligen, so würde und müſste sichs nothwendig finden, daſs die Vorstellung in sehr vielen Dingen von dem Gegenstande verschieden ist, (die Vorstellung: Baum und der wirkliche Baum sind sehr verschiedene Dinge) also ist auch keine Wahr-

heit im Urtheil des Verstandes. — Lassen wir dies auch bei Seite, so ist das Medium, durch welches die Bilder der Objecte hindurchgehen müssen, ehe sie unser Sinnesorgan erreichen, sehr veränderlich und bringt also Täuschungen hervor. — Setzen wir aber auch dies, daſs unsere Sinne jene Bilder unverändert empfangen haben, so liegen uns wieder unendlich viele Beweise für die Trüglichkeit und Unzuverlässigkeit der Sinne vor. Sie bedürfen der Nerven und Fibern, diese aber sind so verschieden, daſs auch ihre Einwirkungen auf den Verstand nicht gleich seyn können. — Ferner das Gehirn selbst ist bei den verschiedenen Menschen von ganz verschiedener Form und Structur. — Aber wenn nun auch alle diese Organe ganz treu und unveränderlich wären, so haben wir dadurch noch nicht die geringste Erkenntniſs hinsichtlich der Art, wie die Seele jene Bilder gewahr wird, und wie solche Bilder der unkörperlichen und immateriellen Seele empfindbar werden können. Man hat bis jetzt vergeblich die Natur unseres Verstandes zu erforschen gesucht, und es liegt in der Natur der Sache, daſs dies vergeblich war, denn um seine Natur vollständig zu ergründen und zu verstehn, bedürfte es wieder eines neuen Verstandes. — Da wir aber seine Natur nicht kennen, mit welcher Sicherheit sollen wir uns eines unbekannten Werkzeuges zur Erkenntniſs unbekannter Dinge bedienen? — Das Wesen der Dinge ist aber selbst der Art, daſs sie gar nicht von unserm Geiste erkannt werden können. Man

erkennt nämlich das Wesen eines Dinges nur, wenn man von ihm das Genus und die specifische Differenz weiſs. Es zeigt sich aber leicht, daſs man den Gattungsbegrif nicht eher hat, als man das Wesen des Dinges weiſs, so daſs wir uns in einem Cirkel befinden. — Dazu kommt noch ein anderer wichtiger Umstand, nämlich daſs wir selbst, die wir erkennen, immerwährenden Veränderungen unterworfen sind, die uns die Dinge stets anders ansehn lassen. — Eben so findet eine unendliche Verschiedenheit der einzelnen Menschen Statt, so daſs wir durchaus keine Einstimmigkeit ihrer Urtheile erwarten können. — Ein unwiderleglicher Beweis gegen alle Dogmatiker ist, daſs wir durchaus gar keine Regel für unsere Erkenntniſs haben. Um die Wahrheit zu erkennen, muſs man ein Criterium der Wahrheit haben, wie sollen wir aber dies Criterium, d. h. die Merkmale der Wahrheit kennen, wenn wir sie selbst nicht kennen? Es zeigt sich also abermals ein Cirkel, indem wir das Criterium vor der Wahrheit und die Wahrheit vor dem Criterium kennen müssen. — Man führt als so ein Criterium zwar die Evidenz an, allein das müſste doch wohl diejenige Evidenz seyn, welche Evidenz für Alle ist; wie es aber jetzt steht, wissen wir nicht, was wir für wahr halten sollen, ob was uns als Kindern, oder was uns als Männern evident war? Auch zeigt uns die Erfahrung, daſs Vieles, was falsch ist, völlig evident erscheint, und daſs es keine Merkzeichen gibt, wodurch sich die Evidenz der Wahrheit von

der der Falschheit unterscheidet. — Wollte man aber aus der Vernunft (*a priori*) die Sicherheit der Vernunft beweisen, so wäre das eine *petitio principii*, da ja eben die Sicherheit der Beweise angefochten wird. Sie muſs aber angefochten werden, da der Vernunftschluſs, welcher der Nerv aller Beweise ist, fehlerhaft ist. Die Vernunft schliesst in ihren Syllogismen von dem Allgemeinen auf das Besondere; nun hängt aber die Wahrheit des allgemeinen (Ober-) Satzes immer davon ab, daſs alle unter ihm befaſsten besondern Sätze (also auch der Untersatz) wahr sind, — so daſs das ganze Schluſsverfahren auf einem Cirkel beruht. — Wir sehen also, daſs wir keine Sicherheit in unserm Erkennen haben, und daſs der ganze Unterschied zwischen einem Philosophen und einem Ignoranten darauf hinausläuft, daſs der Eine es weiſs, daſs er Nichts weiſs, der Andere dies aber nicht einsieht 2).

Diesen Mangel der menschlichen Natur aber verbessert die Gnade Gottes, indem sie uns das unschätzbare Geschenk des Glaubens gibt, welcher die hin und her schwankende Vernunft unterstützt und sie aus der Unruhe der Zweifel rettet. Es gibt nämlich einen zweifachen Weg, auf welchem unser Geist zur Erkenntniſs der Dinge kommt, der eine ist der Weg der Sinne und der Vernunft — (beide gehören zusammen, weil alle unsere Vernunfterkenntnisse aus den Sinnen stammen, und wir keine Kenntniſs von sogenannten ewigen Ideen haben) — der andere ist der Weg des Glaubens,

jener ist unsicher und täuschend, dieser sicher und zum Ziele führend. Es ist thöricht gegen die Unsicherheit unserer Vernunft dies anzuführen, daſs Gott kein Betrüger sey. Gesetzt er hätte uns so geschaffen, daſs wir uns immer täuschten, so wäre er deswegen doch noch kein Betrüger. Er müſste uns dann so geschaffen haben, daſs wir, indem wir uns täuschen, glaubten über alle Täuschung erhaben zu seyn. Nun hat uns aber Gott vielmehr erkennen lassen, daſs unsere Sinne uns täuschen, daſs unsere Vernunft uns betrügt, daſs unser Geist schwach und unsere Vorstellungen unsicher sind; darin hat Gott uns also gezeigt, daſs er die höchste Wahrheit liebe, ja die Wahrheit selbst ist. Gott hat beschlossen, daſs unser Heil ein Geschenk seiner Gnade und eine Frucht unseres Glaubens sey. Deswegen hat er uns nicht eine Alles durchschauende und sichere, sondern eine blinde und schwache Vernunft gegeben, damit wir nicht, wenn wir eine klare Erkenntniſs der Geheimnisse unserer Religion besäſsen, den Glauben verschmähten. Wir sehen daraus, daſs diejenige philosophische Ansicht, die Alles, was wir durch die Sinne und die Vernunft erkennen, für unsicher hält und bezweifelt, und zu gar nichts ihre volle Beistimmung gibt, viel weniger dem Christenthum widerspricht, als man meint. Vielmehr kann man von diesem skeptischen System sagen, daſs es zwei Ziele hat, ein näheres und ein weiteres. Der nähere, unmittelbare Zweck ist, sich vor Irrthümern und Vorurtheilen zu schützen, der entferntere, mittelbare,

Zweck ist, den Geist zur Annahme des Glaubens vorzubereiten 3).

Was nun das Verhältniſs des Glaubens zum Wissen betrifft, so ist in denjenigen Dingen, die wir durch den Glauben erkennen, die Sicherheit und Gewiſsheit am gröſsten, weil sie eine göttliche Sicherheit ist, und auch der gröſste Grad von Gewiſsheit, den wir durch unsere Vernunft erlangen (z. B. die Gewiſsheit der geometrischen Axiome), ist, mit jener Gewiſsheit verglichen, schwach und unvollkommen, so daſs auch diese Wahrheiten eigentlich nur Wahrscheinlichkeiten sind, um so mehr, da diese und andere eben so allgemein anerkannte Axiome durch geoffenbarte Glaubenslehren umgestoſsen werden. Es ist deswegen dies festzuhalten, daſs nie etwas geglaubt werden muſs um seiner Vernünftigkeit willen, sondern um Gottes willen. Es ist zwar ganz richtig, daſs die Vernunft dem Glauben vorgeht, aber nur so wie der Trabant oder Vorläufer, oder so wie wir uns früher der Sinne bedienen als der Vernunft, und also die sinnlichen Wahrnehmungen der letztern vorgehen. In allen Glaubenssachen muſs daher die Vernunft sich bescheiden und dem Glauben folgen, da sie nicht seine Genossin sondern seine Dienerin ist. Wenn der menschliche Geist sich und seine Schwäche nur recht erkennt, so wird er nicht dem mehr beistimmen, was die Vernunft, als dem, was der Glaube erkennen läſst. Ja man muſs sagen, daſs nur durch

den Glauben sogar die Axiome des Verstandes, die als solche ungewiſs wären, Sicherheit und Gewiſsheit bekommen. Wenn nämlich in einem Glaubenssatz ein solches Axiom mit enthalten ist, so wird dieses Axiom selbst nur wegen jenes Glaubenssatzes für wahr zu halten seyn, nicht aber umgekehrt. Z. B. wenn ich von Gott weiſs, daſs ihm Dreiheit der Personen zukommt, so weiſs ich, daſs ihm nicht Einheit der Person zukommt. Ich weiſs dies nicht etwa daraus, daſs mir die Vernunft sagt, Drei sey nicht Eins, sondern umgekehrt, der Glaube, der mir jenes von Gott sagt, der läſst mich auch für wahr halten, daſs Drei nicht Eins ist. Derselbe Glaube nämlich, der mich eine Affirmation für wahr halten läſst, dieser selbe läſst mich glauben, daſs die Negation falsch ist 4).

5. Bayle.

Pierre Bayle [1]) wurde am 18. Novbr. 1647 zu Carla in der Grafschaft Foix geboren, wo sein Vater reformirter Prediger war. Von ihm erhielt er Unterricht in der lateinischen und seit seinem 13ten Jahr in der griechischen Sprache. Brennender Durst nach allem Wissen charakterisirte ihn schon als Knaben, und die Anstrengungen, denen er sich, um ihn zu befriedigen, unterzog, zogen ihm in der Ju-

---

[1]) *Basnage* in *Hist. des Ouvrages des Savans* 1706. *p.* 545. Besonders: *Des Maizeaux Histoire de Mr. Bayle* in dessen histor. krit. Wörterbuch (s. weiter unten) vom Jahre 1740. —

gend oft schwere Krankheiten zu. Ja seine Schwächlichkeit wurde dadurch so groſs, daſs er, nachdem er im Jahre 1666 auf die Academie zu Puylarens gebracht war, den Unterricht, den er daselbst erhielt, auf $1\frac{1}{2}$ Jahre unterbrechen muſste. Im Jahre 1668 brachte man ihn nach Soverdun, aber auch hier gab es Bücher, und ein gefährliches Fieber war die Folge seines angestrengten Studirens. Wieder hergestellt bezog er die Academie von Puylarens wieder, wo, während er alle Bücher, deren er habhaft werden konnte, las, Plutarch und Montaigne seine Lieblingsschriftsteller wurden. Im folgenden Jahre begab er sich auf die Universität zu Toulouse. Die Philosophie ward hier von Jesuiten vorgetragen, und einem derselben gelang es, den Bayle zum Uebertritt zur katholischen Kirche zu bewegen, und eine Disputation, die er bald darauf hielt, machte auf den jungen Convertiten aufmerksam. Obgleich Bayle erst Schritte that, seine Angehörigen zu einem gleichen Schritte zu bewegen, so machten ihn selbst Disputationen über Religionssachen mit einem jungen Verwandten und nachher die Gespräche mit seinem älteren Bruder zweifelhaft, ob jener Schritt nicht übereilt gewesen seyn möchte; aus den Zweifeln ward Gewiſsheit und im Jahre 1670 verlieſs er Toulouse heimlich und trat zu Carla wieder in seine frühere Religionsgemeinschaft über. Die strengen Gesetze, welche in Frankreich gegen solche Apostasie herrschten, bewogen ihn, nach Genf zu gehn. Hier lernte er zuerst die

Lehren des Descartes kennen. Zwei Jahre darauf ward er durch Basnage's Empfehlung Hauslehrer beim Grafen Dohna und Lehrer des nachmaligen preussischen Staatsministers, gab aber schon im Jahre 1674 diese Stelle auf, begab sich nach Rouen, wo er ein Jahr lang eine ähnliche Stelle bekleidete, bis denn endlich im J. 1675 sein langgehegter Wunsch, nach Paris zu kommen, erfüllt ward, wo er als Lehrer bei den Kindern des Herrn von Beringhen angestellt ward. Die Briefe, die er von hier aus an Basnage nach Sedan schrieb, machten ihn zuerst dem dortigen theologischen Professor Jurieu bekannt, und mit durch diesen erhielt er, nach einer glänzenden Disputation, die philosophische Professur in Sedan. Im Jahre 1679 schickte der Prediger zu Metz, Ancillon, ihm die Poiretsche Schrift: *Cogitationes rationales de Deo anima et malo* zu, und die Bemerkungen, welche Bayle dazu machte, lieſs Poiret in der zweiten Auflage jenes Werkes mit abdrucken, wodurch B. zuerst von seinem philosophischen Scharfsinn öffentlich einen Beweis ablegte. Der groſse Komet des Jahres 1680 ward die Veranlassung einer eignen Schrift des Bayle, die zunächst für den *Mercure galant* bestimmt war, deren Druck aber fürs Erste unterblieb, weil man ihn für bedenklich hielt. Das Thema dieser Abhandlung war: daſs, wenn die Kometen wirklich Unglück bedeuteten, Gott Wunder thue, um die Abgötterei zu befördern. —

Im Jahre 1687 befahl Ludwig XIV die Aufhe-

bung aller Academien, welche die Reformirten beſaſsen, und dieser Befehl war die Veranlassung, daſs Bayle, und durch ihn auch Jurieu, nach Rotterdam kamen, wo er ein Jahrgehalt vom Rath der Stadt nebst der Erlaubniſs, philosophische Vorträge zu halten, erhielt. Hier lieſs er nun zuerst seine Schrift über die Kometen [1]) drucken, aber ohne seinen Namen. Jedoch blieb dieser nicht lange verschwiegen. Die *Histoire du Calvinisme* vom Jesuiten Maimburg gab dem Bayle Gelegenheit, durch eine Widerlegung [2]) sich von einer neuen glänzenden Seite zu zeigen, und selbst daſs Maimburg einen königlichen Befehl zur öffentlichen Verbrennung dieser Schrift auswirkte, diente nur dazu, sie bekannter zu machen. Auch in dieser Schrift verschwieg er seinen Namen, der nur durch einen Zufall verrathen ward. Diese Schrift aber legte zuerst den Grund zu der nachher so heftigen Feindschaft mit Jurieu, der über diesen selben Gegenstand geschrieben hatte und es dem Bayle nicht verzieh, daſs er von ihm verdunkelt worden war. Nachdem im Jahre 1683 unter verändertem Titel eine neue Auflage der Schrift

---

[1]) *Lettre a M. L. A. D C. Docteur de Sorbonne, où il est prouvé, par plusieurs raisons tirées de la philosophie et de la théologie, que les comètes ne sont point le présage d'aucun malheur. Avec plusieurs réflexions morales et politiques et plusieurs observations historiques et la réfutation de quelques erreurs populaires, à Cologne chez Pierre Marteau* 1682.

[2]) *Critique générale de l'histoire du Calvinisme de Mr. Maimburg, à Ville-Franche chez Pierre le Blanc* 1682.

über die Kometen [3]) gegeben war, gab er im folgenden Jahre eine Sammlung von Schriften, besonders die Descartessche Lehre betreffend [4]), heraus. Den Gedanken, welchen Sallo zuerst gefaſst und im Jahre 1665 mit seinem ***Journal des Savans*** zu verwirklichen angefangen hatte, ergriff nun auch Bayle und seine Monatsschrift [5]) ward eine der wichtigsten literarischen Autoritäten, und, trotz des Verbotes in Frankreich, auch dort allgemein verbreitet. In diese selbe Zeit fällt sein Streit mit Arnauld [6]), gegen den er den Malebrancheschen Satz, daſs die Lust ein Gut sey, in Schutz nahm, und seine Fortsetzung der Schrift gegen Maimburg, die er der dritten Auflage der ***Crit. gen.*** anfügte [7]), die aber bei weitem das Lob des ersten Werkes nicht erndtete. Der Widerruf des Edictes von Nantes und die in Folge dieses Widerrufes angefangnen gewaltsamen Bekehrungsversuche gegen die Hugenotten, zugleich mit den kriechenden Schriften, welche den

---

[3]) *Pensées diverses écrites à un Docteur de Sorbonne à l'occasion de la comète, qui parut etc.* 1684.

[4]) *Recueil de quelques pièces curieuses, concernant la philosophie de Mr. Des Cartes à Amst.* 1684.

[5]) *Nouvelles de la république des lettres* (seit 1684). —

[6]) *S. Nouvelles de la républ. etc.* Monat August 1685. — *Avis à l'auteur des Nouvelles etc. par Arnauld. — Réponse de l'auteur des Nouvelles à l'Avis etc.* —

[7]) *Nouvelles lettres de l'auteur de la critique générale de l'histoire du Calvinisme de Mr. Maimburg. Première partie, où ..... on traite par occasion de plusieurs choses curieuses, qui ont du rapport à ces matières, à Ville-Franche* 1685.

groſsen Ludwig als Ketzervertilger priesen, gaben dem Bayle Veranlassung zu einer Schrift [8]), die anonym, angeblich in St. Omer im Jahre 1686 erschien; mit ihr zugleich erschien eine strenge Rüge [9]) der unvernünftigen Auslegung, welche die Worte Christi: „Nöthige sie herein" — erfuhren. — Durch seine Zeitschrift kam Bayle in Verbindung mit den bedeutendsten Gelehrten, die Londner Royal Society trat mit ihm in Briefwechsel u. s. w., und auch als er, durch Kränklichkeit genöthigt, ihre Fortsetzung aufgab, behielt er dasselbe literarische Ansehn. Zugleich damit wuchsen aber auch die Anfeindungen, welche er erfuhr. Gegen seinen philosophischen Commentar, welcher anonym herausgekommen war und dessen Autorschaft Bayle mit aller Mühe von sich ablehnte, schrieb Jurieu ein Werk, worin er den Verfasser des Indifferentismus beschuldigte, zugleich aber zu verstehen gab, er halte Bayle für den Verfasser. Dieser fühlte sich dadurch veranlaſst unter demselben fingirten Namen eine Fortsetzung [10]) des genannten Commentars herauszugeben. Was diese Antwort nicht bewirkte, offene

---

[8]) *Ce que c'est que la Francc toute catholique sous le règne de Louis le Grand. St. Omer* 1686.

[9]) *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jesus Christ: Contrains les d'entrer .... Traduit de l'Angloise du Sieur Jean Fox de Bruggs par M. J. F. à Cantorbury chez Thomas Litwel* 1686.

[10]) *Supplément du Commentaire philosophique etc. à Hambg. par Th. Litwel.*

Fehde zwischen beiden, das veranlaſste das Erscheinen eines Werkes [11]), dessen Verfasser zu seyn Bayle freilich immer geläugnet hat, das aber nach den Nachrichten, welche Des Maizeaux bei dem Buchdrucker eingezogen hat, wenigstens von Bayles Hand geschrieben in die Druckerei gekommen ist. Diese Schrift spöttelte über die, namentlich von Jurieu aus der Apocalypse geschöpften Hoffnungen, daſs im Jahre 1689 die Reformirten in Frankreich wieder aufgenommen werden würden. Durch diese Schrift erbittert, trat nun Jurieu als offner Verfolger gegen Bayle auf, und suchte den Verdacht einer politischen Verschwörung, deren Zweck sey, Frankreich und die katholische Religion zu Alleinherrschern zu machen, gegen Bayle zu erwecken. Gegen diese Insinuation schrieb Bayle eine Rechtfertigung [12]), welche jene Verdächtigung lächerlich machte, zugleich aber auch beweisen sollte, Bayle sey nicht der Verfasser des *Avis aux Réfugiés.* Auf eine förmliche Klage von Seiten Jurieu's ward beiden Stillschweigen auferlegt, durch welches Verbot sich Jurieu indeſs nicht hindern lieſs, nach wie vor ähnliche Schriften herauszugeben. Nach Beendigung dieses Streites kehrte Bayle wieder zu seinen Studien

---

[11]) *Avis important aux Réfugiez sur leur prochain retour en France etc. par Mr. C. L. A. A. P. D. P. à Amsterdam chez Jaques le Censeur* 1690.

[12]) *La cabale chimérique, ou réfutation de l'histoire fabuleuse, qu'on vient de publier malicieusement touchant un certain projet de paix etc., Rotterd.* 1691. 12.

zurück und im Jahre 1692 kündigte er [13]) zuerst sein Hauptwerk an. Der Plan war zuerst, nur Irrthümer und falsche Nachrichten hinsichtlich historischer Gegenstände zu widerlegen. Er änderte ihn selbst um, war aber noch nicht zur Ausführung gekommen, als er im Jahre 1693 in Folge der Machinationen seiner Feinde am englischen Hofe, angeblich wegen der gottlosen Lehren in den *Pensées diverses*, seines Amtes entsetzt ward. Er ertrug dies ruhig, und setzte seine Studien fort, entschlossen sich in keine Streitigkeiten mehr einzulassen, blieb aber, von Jurieu gereizt, diesem Entschlusse nicht treu, so daſs die Zänkereien zwischen beiden noch eine geraume Zeit fortdauerten. Nachdem er einen Anhang [14]) zu den *Pensées diverses* im Jahre 1694 herausgegeben hatte, erschien denn endlich (1695) der erste Band seines kritischen Wörterbuches [15]), das erste Werk, welches, auch wider

---

[13]) *Projet et fragmens d'un Dictionaire critique à Rotterdam* 1692. 8.

[14]) *Addition aux Pensées diverses sur les comètes ou réponse à un libelle: Courte revue des maximes de morale et des principes de religion de l'auteur des Pensées diverses etc. — Pour servir d'instruction aux Juges ecclésiastiques, qui en voudront connoitre, à Rotterdam* 1694. 12.

[15]) *Dictionaire historique et critique par Mr. Bayle à Rotterdam* 1697. 2 *Vol. Fol.*

2te Aufl. um die Hälfte vermehrt 1702. Beste Auflage nebst seinem Leben, von Des Maizeaux 1740. 4 Vol. Fol. Deutsch von Gottsched mit Anmerkungen. 4 Bde. Fol. Leipz. 1741—44.

Ein Auszug, der nur die philosophischen Art. enthält, deutsch, von Jacob. Halle und Leipz. 1797. 2 Bde. gr 8.

seinen Willen, seinen Namen trug. Zwei Jahre darauf erschien der zweite Band. Dieses Werk übertraf alle Erwartungen, die man davon gehegt hatte, und die harten Anklagen, die es von Renaudot in Frankreich und Jurieu in Holland erfuhr, waren ihm zum Theil sogar angenehm, da sie das Verbot eines Nachdrucks in Frankreich zu Wege brachten, theils schadeten sie seinem Ruhme nicht. — In einer Fortsetzung der ***Pensées diverses*** [16]) hatte er beiläufig auch die Cudworthschen Ansichten angegriffen. Dieser nahm sich Le Clerc an, was einige Controverse zwischen beiden veranlaſste. — Im Jahre 1705 endlich endigte Bayle ein Werk [17]), welches Aufsätze mancherlei Art über historische literarische und philosophische Gegenstände enthielt, und worin besonders seine Angriffe gegen die vom Engländer King versuchte Theodicee ausgezeichnet werden müssen. Ueber einen ähnlichen Gegenstand ward Bayle von Jacquelot angegriffen, und setzte diesen Angriffen eine Erwiderung entgegen [18]), die seine auch sonst geäuſserten Ansichten hinsichtlich des Verhältnisses der Vernunft zum Glauben auseinandersetzte. Noch mit dieser Schrift beschäftigt, über-

---

[16]) *Continuation des Pensées diverses, écrites à un Docteur etc. ou réponse à plusieurs difficultez, que Mr. *** a proposées à l'auteur* 1704.

[17]) *Réponse aux questions d'un Provincial.* 3 *Vol. Rotterdam* 1704, 1705.

[18]) *Entretiens de Maxime et de Themiste ou réponse à l'examen de la théologie de Mr. Bayle par Mr. Jacquelot.*

übereilte ihn der Tod im 59sten Jahre seines Lebens. Ruhig, ohne ihn zu fürchten oder zu wünschen, sah er ihn kommen, und starb am 28. Nov. 1706. —

Bayle war eine verneinende Natur, daher ist er stark, oft unwiderleglich, da, wo er negirt, viel weniger bedeutend und häufig unsicher, wo er positiv etwas behauptet. Mehr scharfsinnig als tiefsinnig, hat er es zu seinem Geschäft gemacht, überall auf die Schwierigkeiten aufmerksam zu machen, Widersprüche aufzuweisen, ohne sie zu lösen, und in ganz skeptischem, sich selber ironisirendem Sinn, bei den gröſsten Widersprüchen nicht einen Schluſs gegen die Wahrheit des sich Widersprechenden gezogen, sondern nur ihre Gewiſsheit geleugnet. Wie alle Skeptiker jener Zeit ist auch Bayle Polyhistor, und zwar der Erste von Allen. Mit seinen immensen Kenntnissen verbindet er eine glänzende Darstellungsgabe, und hat zuerst ein Beispiel von geschmackvoller und eleganter Kritik gegeben. Seine Verdienste um Literargeschichte jeder Art werden dadurch, daſs jetzt, zum Theil durch ihn, viele Resultate seiner Forschungen Allen bekannte Dinge sind, nicht geschmälert, vielmehr anerkannt. — Sein Charakter ist nicht frei von Flecken, eine gewisse Versteckthheit, die sich schon in seiner Neigung zum Satyrischen zeigt, wird noch mehr darin offenbar, daſs er am liebsten als Pseudonym auftritt. Das Verleugnen gewiſs von ihm verfaſster Schriften, und die Unwahrheiten, die er sich dazu erlaubte, sprechen auſser der Aengstlichkeit, die sich darin zeigt,

für einen Ehrgeiz, der kleinliche Maaſsregeln nicht verschmäht, um sich zu befriedigen. Eben so wenig möchte, ihm Frivolität des Charakters nachzusagen, ein ungerechter Vorwurf seyn. Viele Stellen seines Wörterbuchs sprechen ein Wohlgefallen an Zweideutigkeiten und Unsittlichkeiten aus. Indeſs hat man seinen Sitten nichts Uebles nachgewiesen, und es ist vielleicht bloſs die Sucht, Allen zu gefallen, die ihn solchen Anschein auf sich nehmen lieſs. Diese Sucht zu gefallen und Recht zu behalten läſst ihn häufig auch blendender Disputirkünste sich bedienen, wenn mit anderen Mitteln die Sache nicht zu retten war. — Seine philosophischen Lehren sind in seinen vielen Werken [19]) zerstreut, immer bei Gelegenheit anderer Ansichten zum Vorschein gekommen, deswegen kann ein abgeschloſsnes System hier nicht erwartet werden, sondern nur eine Darlegung der wichtigsten Behauptungen, die sich bei ihm finden, nebst den Belegen, die er für sie anführt. Hält man diese zusammen, so kommt seine philosophische Ansicht im Wesentlichen auf das Folgende hinaus:

Jedem ist, wenn er sich seiner Vernunft bedient, dazu die Hülfe Gottes unumgänglich nothwendig, denn ohne diese ist die Vernunft ein Führer, der sich verirrt, und man kann die Philosophie mit

---

[19]) Alle Werke, das Wörterbuch ausgenommen, zusammen: *Oeuvres de P. Bayle etc. à la Haye* 1727. 3 *Vol. Fol.* (der 3te Theil in 2 Abtheilungen.)

den Aetzmitteln vergleichen, welche, nachdem sie das ungesunde Fleisch an den Wunden verzehrt haben, weiter um sich greifen und auch das gesunde brandig machen. Sie widerlegt zwar die Irrthümer, begnügt man sich aber damit nicht, so greift sie auch die Wahrheit an, und dies hat seinen Grund in der Schwäche des menschlichen Geistes. Die menschliche Vernunft hat bloſs die Fähigkeit niederzureiſsen, nicht aber aufzubauen, sie kann nur Zweifel erregen und ewigen Streit, indem sie Gründe und Gegengründe für Alles zeigt. — Würde Arcesilaus jetzt erscheinen, um seine Sache gegen unsere Theologen zu verfechten, so würde er ein viel furchtbarerer Gegner seyn, als zu seiner Zeit. Um einen Sieg über einen Skeptiker zu hoffen, müſste man vor allen Dingen beweisen, daſs die Wahrheit an gewissen Kennzeichen erkennbar sey, mit andern Worten, man müſste ein Criterium der Wahrheit feststellen. Als solches würde man, nicht ohne Grund, die Evidenz hinstellen. Gerade aber die christliche Religionslehre bestreitet die Sätze, die für die evidentesten gelten, und der Skeptiker könnte sich daher auf die Lehren der christlichen Religion stützen. Es ist ganz evident, daſs zwei Dinge, die von einem dritten nicht verschieden sind, auch unter sich nicht verschieden sind; die geoffenbarte Lehre von der Trinität stöſst dieses Axiom um, und so in vielen andern Fällen. Nicht anders ist es mit solchen Sätzen, welche die Moral betreffen. Es ist evident, daſs Jeder, wenn er es kann, Uebel ver-

hindern muſs, es ist evident, daſs wer nicht existirt, nicht Schuld an einer Uebelthat seyn kann, und der Ursprung des Bösen, die Erbsünde u. s. w. zeigen, daſs diese ethischen Axiome falsch sind. — Ich schlieſse daher so: Wenn es ein Zeichen gäbe, woran man die Wahrheit erkennen könnte, so wäre dies gewiſs die Evidenz. Nun ist die Evidenz nicht ein solches Zeichen, denn sie kommt auch falschen Sätzen zu, also gibt es kein Criterium der Wahrheit. Es gibt gar Nichts Gewisses, selbst was man für das Gewisseste hält, daſs man selbst existire als dieser eine Mensch, ist nicht gewiſs, denn da Erhaltung fortwährende Schöpfung ist, so kann man nie wissen, ob man noch derselbe ist, der man war, weil es ja sehr wohl möglich wäre, daſs Gott uns vernichtet und ein neues Geschöpf mit ganz denselben Eigenschaften geschaffen hätte 1).

Die Philosophie und die Wahrheit der Religion stehen sich so gegenüber, daſs man zwischen ihnen wählen muſs. Will man nur annehmen, was evident ist und mit den Grundsätzen der Vernunft übereinstimmt, so wähle man die Philosophie und entsage dem Christenthum; will man die unbegreiflichen Geheimnisse der Religion, so wähle man das Christenthum und lasse die Philosophie gehen, denn Beides, Evidenz und Unbegreifliches, zugleich zu haben ist nicht möglich, eben so wenig als die Vereinigung der Eigenschaften, die dem Quadrat, und derer, die dem Cirkel eigenthümlich sind. Jeder Christ, den die Einwürfe gegen die Religion er-

schrecken, oder der dadurch irre wird, steht schon mit einem Fuſs auf einer Linie mit den Ungläubigen. Denn da die Geheimnisse des Evangeliums einer übernatürlichen Ordnung der Dinge angehören, so können und sollen sie nicht den Regeln unserer Vernunft unterworfen werden. Sie sind nicht dazu da, um durch philosophische Untersuchungen geprüft zu werden; sie sind wesentlich Gegenstand des Glaubens und nicht des Wissens, weil sie sonst eben keine Geheimnisse mehr wären. Man hat leicht sagen, »es sey unserm Geiste nicht möglich, für wahr zu halten, was eine geometrische Demonstration als falsch erscheinen läſst,« aber ein solcher Ausspruch geht aus der Anmaſsung hervor, die darin liegt, daſs man sich zum Richter der Ueberzeugungen Anderer aufwirft. Es liegt gar kein Widerspruch darin, daſs unsere Vernunft uns von Etwas sagt, es sey falsch, und wir es dennoch glauben, denn wir wissen ja, daſs unsere Vernunft nicht untrüglich ist. Dies heiſst gar nicht: dasselbe zugleich glauben und nicht glauben, wie man oft gesagt hat 2).

Einer von den Punkten, wo der Widerstreit zwischen dem, was die Religion lehrt, und der bloſsen Vernunft, am meisten sichtbar ist, ist der Streit, der für und gegen die Manichäische Lehre von zwei Grundwesen erhoben worden ist. Die Gründe *a priori* (d. h. die hergenommenen sind vom Begrife der Gottheit) verwerfen allerdings diese Hypothese, und zwingen uns einen einzigen Urheber aller Dinge

anzunehmen. Aber jedes System muſs, um als richtig sich zu bewähren, nicht nur auf klaren und bestimmten Ideen beruhen, sondern auch mit der Erfahrung übereinstimmen und sie erklären. Es fragt sich daher, ob alle Erscheinungen der Natur sich wirklich aus der Annahme eines einzigen Urwesens bequem erklären lassen? Die Himmel freilich und das ganze übrige Universum predigen die Ehre, die Macht und die Einheit Gottes, nur der Mensch, wie er ist, gibt Veranlassung zu groſsen Einwürfen gegen die Einheit Gottes. Der Mensch ist böse und unglücklich, die Geschichte ist eine Sammlung von Verbrechen. Ja wäre nur dies, d. h. gäbe es nur Böse und Unglückliche, so brauchte man nicht seine Zuflucht zu der Hypothese von zwei Urwesen zu nehmen, aber daſs eine Mischung des Glückes und der Tugend mit dem Elend und dem Laster sich in der Welt zeigt, dies Factum führt zu jener Hypothese. Kann eine unbeschränkte Heiligkeit eine sündhafte Kreatur, kann eine unbeschränkte Güte ein unglückliches Geschöpf hervorbringen? — Wie unter der Herrschaft eines absolut gütigen, heiligen und mächtigen Wesens das Uebel in die Welt kommen konnte, ist nicht nur schwer zu erklären, sondern völlig unbegreiflich, und das, was man den Gründen, die dies erklären sollen, entgegensetzt, ist in der That der Vernunft viel mehr entsprechend, als diese Gründe selbst 3).

Man pflegt dies Factum aus der Freiheit des Menschen zu erklären, aber wenn die unendliche

Güte des Schöpfers ihm erlaubte, den Menschen eine solche Freiheit zu geben, die sie eben so leicht miſsbrauchen, als gut anwenden konnten, so muſste man doch mindestens erwarten, daſs Er ihre Schritte so bewahren würde, daſs sie nicht sich wirklich versündigten. Eine solche Freiheit, die eben so gut miſsbraucht werden kann, wie wohl angewandt, ist nicht Quelle oder Werkzeug des Heils. Sollte sie dies seyn, so muſste sie so beschränkt seyn, wie die der Engel oder der Seligen, die stets nur das Gute zu wählen bestimmt sind. Es würde in diesem Falle der Mensch gar nicht zu einer bloſsen Maschine gemacht werden. Dem Glücke der Engel und der Seligen fehlt gar nichts, obgleich sie eine solche Freiheit nicht haben. — Man behauptet, daſs sonst der Mensch sich die Handlungen nicht zurechnen könnte. Allein die Erfahrung lehrt, daſs es uns gar nicht hindert einer von uns getroffenen Wahl uns zu freuen und zu rühmen, wenn wir, sie zu treffen, von irgend einer äuſsern Ursache determinirt wurden. Ja, die Ueberzeugung, daſs wir in unserem Thun nur einer göttlichen Eingebung oder Lenkung gefolgt sind, ist so weit davon entfernt, die Billigung unseres Gewissens zu verringern, daſs sie sie vielmehr noch erhöht. Es ist ein viel geringerer Genuſs, nach einer guten That sich zu sagen, man hätte sie auch unterlassen können, als der ist, wenn man sich so fest in der Liebe zur Tugend weiſs, daſs dabei gar keine Wahl mehr frei stand. — Man sagt ferner, daſs eine solche

Wahlfreiheit nothwendig war, damit es Tugend und Laster, Gutes und Böses gebe, aber Tugend und Belohnung kann es sehr wohl geben, ohne daſs das Gegentheil eine andere als nur ideale Existenz hat. Ja es ist gar nicht einmal zu beweisen, daſs es überhaupt eine Freiheit gibt. Denn gegen den Beweis, der dafür geführt wird, indem man sich auf das innere Bewuſstseyn beruft, welches uns sagt, daſs wir das thun, was wir wollen und also frei sind, — läſst sich folgende wichtige Instanz anführen: Ich weiſs es ganz gewiſs und klar, daſs ich existire, und dennoch existire ich nicht durch mich. Also, obgleich ich es ganz gewiſs und klar einsehe, daſs ich dies oder jenes thue, so folgt doch nicht daraus, daſs ich es durch mich selbst thue. — Alle diese Rechtfertigungen Gottes hinsichtlich des Uebels in der Welt beruhen auf der Voraussetzung, daſs es nur eine einzige Weise gebe, in welcher Gott handeln kann. Was wird aber dann aus seiner unendlichen Weisheit? Eine Weisheit, die nur einen einzigen Plan und eine einzige Art der Ausführung entdecken kann, ist sehr beschränkt und nicht unendlich. Eine solche Ansicht führt direct zum Spinozismus. Ich weiſs nur eine einzige Art, auf eine Weise, wo die Vernunft nichts dagegen einwenden würde, alle diese Schwierigkeiten zu lösen, man brauchte nämlich nur zu behaupten, daſs Gott nicht gütig ist, sondern nur sich selber liebt. Ich weiſs aber nicht, ob dies Mittel nicht am Ende viel schlimmer wäre, als das Uebel, wogegen es angewandt würde 4).

Wer wird daher nicht die Bestimmung und das Wesen unserer Vernunft bedauern? Die Manichäer sind mit ihrer unsinnigen und unhaltbaren Hypothese, die Erscheinungen, die wir wahrnehmen, zu erklären, hundert mal besser im Stande, als die Orthodoxen mit ihrer so richtigen und so nothwendigen Annahme (welche die einzig wahre ist), daſs es nur ein unendlich gütiges und allmächtiges Urwesen gebe. Alle philosophischen Systeme sind deswegen, und sind nothwendig, mit der wahren christlichen Lehre im Widerspruch, wenn auch in einzelnen Punkten eine Uebereinstimmung zwischen beiden Statt findet. Dies berechtigt noch nicht dazu (wie Jacquelot) zu sagen, daſs man den Glauben mit der Vernunft in Einklang gebracht habe. Ein solcher Einklang erfordert, daſs Euer Glaube nicht nur mit einigen philosophischen Sätzen übereinstimme, sondern auch, daſs nicht andere Grundsätze der Vernunft ihn siegreich widerlegen. Dies Letztere wird aber immer geschehen, es sey denn, daſs Ihr Euch hinter unverständliche Distinctionen und Formeln versteckt, oder (aufrichtiger) Euch mit der Unbegreiflichkeit des Gegenstandes entschuldiget. — Diese Ansicht ist eigentlich von allen denen zugestanden, welche von den Geheimnissen der Religion sagen, daſs sie über unsere Vernunft erhaben sind, denn daraus folgt von selbst, daſs es unmöglich ist, sie gegen die Einwände der Philosophen zu schützen. Ein solcher Versuch, sich dazu der Vernunft zu bedienen, wird immer zum Nachtheil der Theologen

ausschlagen. Dieser Widerspruch zwischen der Vernunft und den Lehren unseres Glaubens hat uns aber um so weniger zu betrüben, als der Gegner der Glaubenslehren nicht einmal mit sich selber übereinstimmt. Die Vernunft nämlich, indem sie nie Maaſs hält, gleicht der Penelope, die stets ihr eignes Werk zerstört, — Zerstören ist ihr Geschäft und nicht Erbauen, sie weiſs höchstens, was die Dinge nicht sind, vom Wesen der Dinge weiſs sie nichts zu sagen. — Man muſs deswegen, wenn man die Einwände der Vernunft gegen die Einheit des Urwesens u. s. w. nicht widerlegen kann, nicht etwa den christlichen Glauben für gefährdet halten. Das wäre ein unverzeihlicher Irrthum. Unsere religiösen Wahrheiten beruhen auf der Autorität des unendlichen Wesens, das nicht betrügen und nicht irren kann; diese Autorität ist der Grund und die Basis unserer Ueberzeugung. Hinsichtlich der Geheimnisse der Religion müssen wir uns so verhalten, daſs wir sie auf die göttliche Autorität annehmen, obgleich wir sie weder begreifen, noch mit den Grundsätzen der Philosophie in Einklang bringen können. Dies geht aber auch die christliche Religion gar nichts an, weil der Glaube an ihre Geheimnisse weder von der Klarheit des Gegenstandes, noch von seiner Uebereinstimmung mit den Axiomen der Vernunft abhängig ist 5).

Eine solche Darlegung der Unvereinbarkeit der Vernunftlehren mit denen der Religion hat einen groſsen Nutzen. Es gibt nämlich viele Menschen,

welche so wenig die Natur des Glaubens kennen und so selten auf diesen Act ihres Geistes reflectiren, daſs man sie aus dieser Indolenz ziehen muſs, indem man ihnen alle die Schwierigkeiten, welche die christlichen Dogmen umgeben, zeigt. Nur wenn wir diese Schwierigkeiten kennen, lernen wir unserer Vernunft miſstrauen und zu der Gnade flüchten, und lernen die Gröſse der Wohlthat schätzen, die Gott uns erwies, indem er uns den Glauben verlieh. — Es ist aber nützlicher als man denkt, wenn die menschliche Vernunft gedemüthigt wird. Fragt man jetzt, was man thun soll? Man soll seine Vernunft gefangen geben unter den Gehorsam des Glaubens, und über gewisse Gegenstände nicht disputiren. Oder wenn man es thut, so soll man diese Gegenstände als einmal feststehende, offenbarte Facta betrachten, und eingestehen, daſs man die Ursachen und Gründe nicht einsieht. So wird also jeder Streit, den ein Christ mit einem Philosophen hat, zuletzt auf die eine Frage hinauskommen müssen, ob die h. Schrift von Gott inspirirt ist? Wird dieses nicht zugegeben, so heiſst es: *Adversus negantem principia non est disputandum.* Die natürliche Folge wird daher seyn, daſs wir einem so unsichern Führer, wie die Vernunft ist, uns nicht länger anvertraun, sondern einen bessern von dem Urheber aller Dinge erbitten werden. Dies aber ist ein groſser Schritt zur christlichen Religion hin, denn diese will, daſs wir von Gott die Erkenntniſs dessen, was wir zu glauben und zu thun haben, erwarten sollen. Ja,

je mehr wir einsehen, wie sehr die Glaubenslehren gegen die Vernunft streiten, um so mehr Verdienst hat der Glaube, denn je unbegreiflicher der Gegenstand desselben ist, einen um so gröſsern Widerstand gegen den Glauben haben wir dann um der göttlichen Autorität willen geopfert 6). —

II. Die Mystiker.

§. 14.

Characteristik der englischen Mystiker dieser Periode.

Die Mystik dieser Periode in England hat zu ihrem Ausgangspunkt den Gegensatz gegen die Angrife, welche die positiven Lehren des Christenthums erfuhren. Mit dieser apologetischen Tendenz verbinden die wichtigsten Repräsentanten dieser Richtung eigenthümlich modificirte Elemente des Neoplatonismus. Das Letztere ward zum Theil befördert durch die immer mehr um sich greifende nur mechanische Physik der Cartesianer, gegen die man in einer, wenn auch unklaren, doch lebensvolleren Naturansicht Schutz suchte. Bei Allen wird die Vereinigung des Platonismus mit den Lehren der christlichen Kirche vermittelt durch Annahme einer Uroffenbarung, aus der jener seine Erkennt-

nisse geſchöpft habe, und die auch diesen zu Grunde liege. Theophilus Gale, Henry More und Ralph Cudworth repräsentiren diese Richtung. — Der Erste beschränkt sich mehr darauf, einen Zusammenhang der alten Philosophie mit jener angenommenen Uroffenbarung nachzuweisen, und damit das Recht darzuthun, die natürliche Teologie durch modificirte platonische Elemente zu begründen. Der Zweite verbindet mit diesem theologischen Interesse das für eine lebendigere Naturphilosophie, und stellt sich mit seinen eigenthümlichen Ansichten eben so sehr dem Atheismus entgegen, als dem Cartesianismus, den er, bei aller Anerkennung, die er ihm zollt, in seinen Grundprincipien angreift. Der Cartesianischen Eintheilung der Substanzen in ausgedehnte und denkende stellt er die Behauptung entgegen, daſs die Ausdehnung ein Attribut aller Substanzen sey; gegen die mechanische Naturansicht aber macht er die Lehre von einem Alles belebenden Naturgeiste geltend. Der

Dritte endlich räumt der Corpuscularphilosophie zwar mehr ein, als More, modificirt sie aber wesentlich, indem er, gegen ihr Prinzip, den Zweckbegrif in der Naturbetrachtung wieder geltend macht, und statt der bloſs mechanischen Ansicht die ihm eigenthümliche Lehre von den plastischen Naturen ausbildet. —

1) Die verschiedenen sich widersprechenden Richtungen in politischer und religiöser Hinsicht, von welchen England in dieser Zeit zerrissen ward, und die mit dem Umsturz der bestehenden Ordnung der Dinge endigten, fanden ihr Gegenbild in ähnlichen Bewegungen auf dem ruhigern Gebiete der Wissenschaft. Namentlich durch Hobbes, — der, kein anderes Denken anerkennend als das des berechnenden Verstandes, mit seiner unerbittlichen Arithmetik alles Uebersinnliche auflöste und zum völligen Materialismus kam, indem er alles Religiöse aus dem Gebiete der Philosophie verbannte, — dann aber durch die Bestrebungen ihm verwandter Geister, waren die Lehren der positiven Religion, wenn auch nicht direct bestritten, so doch wenigstens so erschüttert, daſs sich dem finsteren puritanischen Wesen gegenüber immer mehr ein

Geist irreligiöser Frivolität verbreitete, der endlich an dem sittenlosen Hofe Carls II. einen angemeſs-nen Schauplatz, und in denen, die dem Hofe nahe standen, würdige Repräsentanten fand. Gegen die Angrife, welche die Religion nicht nur durch Werke von wissenschaftlichem Gepräge erfuhr, sondern besonders auch dadurch, daſs die Mehrzahl der Gebildeten ihnen beistimmte, bildete sich in der Philosophie, als Gegensatz, eine ernste religiöse Richtung aus, die es sich zum Ziel setzte, die gefährdeten Wahrheiten des Christenthums sicher zu stellen. Nicht im Stande, dies Ziel so zu erreichen, daſs sie sich in die Stärke des Gegners selbst stellte, und ihn auf seinen Boden angreifend, durch consequente Durchführung seiner Grundsätze sie widerlegte, blieb diesen Versuchen kein anderes Mittel als die Flucht in die Mystik. (Das Wesen der Mystik besteht nämlich in dem gewaltsamen Festhalten des durch den Zweifel erschütterten Glaubens. Ist dieser die unmittelbare Einheit des Gläubigen mit dem Glaubens-Inhalt, und tritt in dem Zweifel die Differenz und der Widerspruch ein, so kann die Vereinigung normaler Weise nur eine Versöhnung seyn, d. h. eine Einheit durch Besiegen des Widerspruches. Diese Versöhnung ist nur in der, durch den Zweifel hindurch gegangenen Gewiſsheit,

dem

dem Wissen, zu finden. Um zu ihm zu gelangen, muſs aber weiter gegangen werden, in den Zweifel hinein. Die Mystik dagegen geht zurück, d. h. sie sucht, indem sie sich von dem Zweifel abwendet, obgleich der Glaube nicht mehr ist, was er war, unmittelbare, unbefangene Einheit, ihn als unmittelbaren zurückzurufen, und darin besteht eben das Gewaltsame dieses Versuches. Die Mystik verhält sich darum zum Glauben wie Identification zur Indifferenz oder wie zu der natürlichen und normalen Abhängigkeit des Embryo von seiner Mutter, die künstliche und eben darum pathologische Selbstlosigkeit einer Somnambulen gegen den Magnetiseur). — So sehen wir denn gleichzeitig mit den Ansichten des Hobbes die Mystik eines Fludd, Dighby, Pordage auftreten, die mit J. Böhme theils verwandt, theils von ihm abgeleitet, eben so wie Hobbes selbst, nicht in die Geschichte der neuern Philosophie gehören, sondern mit ihren theosophischen Lehren ihren Ort in der Periode haben, die den Uebergang zur neuern Philosophie bildet. — Aehnliches aber, obgleich ein viel besonnenerer Character der Mystik dieser Periode eigenthümlich ist, zeigt sich auch hier. Es tritt das Bestreben auf, jener zerstörenden Richtung gegenüber die Rechte der Religion zu wahren,

und gegen den Materialismus die Gewiſsheit des Uebersinnlichen geltend zu machen. Indem dies Bestreben darauf geht, zu gleicher Zeit aber die Möglichkeit noch nicht gesetzt ist, das Ziel zu erreichen, indem man, ganz in den Gegner eingehend, ihn mit den eignen Waffen schlägt, tritt die Nothwendigkeit ein, da im Weitergehen der Sieg nicht zu erlangen ist, ihn hinter sich zu suchen, d. h. in die Vergangeuheit zurückzugehen, und da einen Standpunkt zu finden, der von jenen Angrifen nicht berührt wird. Als ein solcher Standpunkt bietet sich nun zwar der unmittelbar vorhergehende der Scholastik dar, aber dieser hatten jene Angrife besonders gegolten, und sie war wirklich zu sehr in ihrer Schwäche dargestellt worden, als daſs man die scholastische Philosophie als die, in welcher Schutz für die Religion zu finden sey, hätte aufnehmen können. Es muſs darum weiter zurückgegangen werden, um einen solchen Standpunkt zu finden. Als ein solcher zeigt sich nun hier dasjenige System, welches schon einmal in der Geschichte der Philosophie einen ähnlichen Dienst hatte leisten müssen, das Platonische. Als im 15ten Jahrhundert an das wieder erwachte klassische Studium sich eine vorwiegend philologische, mehr profane

Richtung der Philosophie, im Gegensatz gegen die kirchliche Philosophie der Scholastiker, angeschlossen hatte, da traten Ficin und Picus von Mirandola mit ihrem modificirten Neoplatonismus als ein Gegengewicht auf gegen diese Tendenz, und der Platonismus muſste dazu dienen, den Blick wieder mehr auf die ideale Welt zu lenken. — In die Fuſstapfen nun der eben genannten Männer traten die englischen Philosophen dieser Zeit, in einem ganz ähnlichen Sinne. Vornehmlich war es die Universität Cambridge, in der diese Richtung ihren Sitz hatte. Die Oxforder Theologen platonisirten wenig oder gar nicht, einer der wichtigsten unter ihnen, S. Parker, polemisirte sogar offen gegen ein solches Unternehmen. Allein die Oxforder Gelehrten jener Zeit haben auch Bedeutung nur in theologischer Hinsicht; die einen Rang in der Geschichte der Philosophie behaupten, sind nur die Gelehrten der Universität Cambridge, und diese bekennen sich in ihren apologetischen Unternehmungen samt und sonders zum Platonismus, oder richtiger gesagt, zu dem von ihnen modificirten Platonismus, denn es braucht wohl nicht bemerkt zu werden, daſs ein wirkliches Aufnehmen einer bereits vergangenen Philosophie eine Ungereimtheit ist. (Vergl. Abth. I. p. 123.)

2. Zu dem eben Bemerkten kommt nun noch dieses: Baco hatte zuerst nach langer Zeit wieder ernstlich auf die **Beobachtung** hingewiesen, als von der allein Heil für die Naturwissenschaften zu erwarten sey. Descartes hatte darauf sie völlig aus ihrem langen Schlummer erweckt, indem er mit einem kühnen Schlage die Gespenster, welche unter dem Namen der substanziellen Formen in der Physik der mittelaltrigen Aristoteliker ihr Unwesen trieben, verscheuchte. Er hatte gezeigt, wie viele Schlupfwinkel der Unwissenheit jene Physik enthielt, und hatte die Natur aus dem trüben Dunkel jener Träumereien an das kalte und prosaische Tageslicht einer rein mechanischen Physik gezogen. Er hatte ferner die Kühnheit gehabt zu zeigen, wie die bisher gewöhnliche Betrachtungsweise, welche die Erscheinungen aus den Zwecken erklären will, statt aus den Gründen, in der Physik völlig zu verwerfen sey, der es nur daran liege die *causae efficientes* von allen Erscheinungen aufzufinden. Wegen der inneren Berechtigung, die diese Ansicht in sich hatte, war ihr Einfluſs so bedeutend, und wie überall, so ward namentlich in England die Aufmerksamkeit mehr als je auf die Natur gerichtet, und die im Jahre 1660 gestiftete *Royal society* war mit

ihren Arbeiten ein Beweis, wie groſs das Interesse war an einer nüchternen Beobachtung der Erscheinungen, und einem rein experimentirenden Erforschen der Gesetze. — Je weiter aber diese Untersuchungen getrieben wurden, um so mehr dienten gerade sie dazu, die Schwächen der neuen Naturphilosophie zu offenbaren. Es zeigte sich, daſs eine Menge von Erscheinungen aus der bloſsen Corpuscularphysik nicht zu erklären waren. Wenn schon in niedern Sphären viele Erklärungen sogleich als gezwungen erschienen, wenn zur Erklärung der magnetischen Erscheinungen die *corpora striata* nicht ausreichten u. s. w., — so wurde dieser Mangel noch bei Weitem fühlbarer, wo es sich um Organismen und organische Processe handelte. War einmal alle Bewegung nur eine von Auſsen zu den Corpusculn hinzutretende, so konnte von einem Organismus nicht die Rede seyn, sondern höchstens von einem Aggregat von Corpusculn. Zwar hatte der Meister selbst versichert, er könne auch die Entstehung der Organismen und die organischen Processe auf rein mechanische Weise erklären, aber wenigstens beim Ersteren war es beim Versprechen geblieben; je genauer man hinsah, um so deutlicher muſste es werden, daſs es auſser der Bewegung durch

Druck und Stoſs, die von Auſsen kommt, noch eine Bewegung von Innen heraus geben müsse, und ein der Materie (wenigstens der organischen Materie) immanentes Princip der Bewegung. — Es zeigte sich ferner, daſs der groſse Schritt, den die Physik dadurch gemacht hatte, daſs Descartes die Zweckbeziehung gänzlich aus ihr verbannte, bei dem immensen Vortheil, der dadurch den Naturwissenschaften erwuchs, daſs man jetzt nur auf die wirkenden Ursachen sah, daſs dieser Schritt in seiner Consequenz zu einer leblosen Ansicht der Natur, ja endlich gar dazu führen muſste, daſs man sie nicht mehr als das Product eines nach Zwecken wirkenden Wesens anerkannte. Die Erfahrung bestätigte dies, Spinoza kam consequenter Weise dazu, nicht nur die Erkennbarkeit der Zwecke, sondern auch ihre Wirklichkeit zu leugnen. Wenn es daher im religiösen Interesse lag, die Zwecke in der Naturbetrachtung nicht ganz zu vernachläſsigen, so wiesen wiederum auch die reinen Beobachtungen auf viele Erscheinungen, in welchen offenbar eine Zweckbeziehung nicht zu verkennen war. Auch hier bot die organische Welt besonders dergleichen Fälle, denn wenn z. B. für das noch nicht existirende Individuum ein sicheres Behältniſs gebaut wird, wie beim Nisten

der Vögel u. s. w., so waren das Fälle, die unwillkührlich Jeden darauf hinwiesen, daſs in der Natur Vieles um eines erst zu Realisirenden willen d. h. zu einem Zwecke geschehe. Nicht minder zeigte die Betrachtung auch nur eines einzelnen Organismus, daſs das Daseyn oder der Bau vieler Organe, nur wenn auf ihren Zweck gesehen wird, erklärt werden kann. — Also Beides zeigte sich grade bei den reinen Beobachtungen: daſs man auf ein der Materie selbst einwohnendes Princip der Bewegung, und daſs man auf Zwecke der Natur gewiesen werde. — Auch hier galt nun wieder, daſs die Ansichten, die von der mechanischen Physik unmittelbar angegriffen waren, nicht wieder herbeigeholt werden konnten; die substanziellen Formen waren und blieben beseitigt, eben so konnte das Bedürfniſs nach einer teleologischen Ansicht der Natur nicht zu jener äuſsern Zweckmäſsigkeit zurückführen, die etwa ein Thier daseyn läſst, damit es gefressen werde u. s. w. — Man ging daher weiter zurück und fand an dem Platonismus ein System, in welchem beiden Forderungen genügt ward, ohne daſs man in die eben beseitigten Fehler zurückfiel. Die Platonische Lehre von der Weltseele enthielt einerseits, daſs in der Natur ein immanentes Prin-

cip der Bewegung sich findet, zugleich war damit andererseits auch die Zweckbeziehung gesetzt, aber nicht eine äuſsere Zweckmäſsigkeit, sondern eine innere. (Die Welt als ein Lebendiges hat einen Zweck in sich, ihr realisirter und sich realisirender Zweck, ihre Entelechie, ist die Weltseele.) Diese Ansicht von der Weltseele ward nun als Schutzmittel gegen die bloſs mechanische Physik ergriffen und von den verschiedenen Philosophen verschieden modificirt. —

Die Annahme eines solchen inneren Lebensprincipes aber empfahl sich noch aus einem andern Grunde, der in vielen Erscheinungen gerade dieser Zeit liegt. Es treten nämlich in jener Zeit auf dem Gebiete der Arzeneikunde Erscheinungen ganz eigenthümlicher Art auf, mit deren Beurtheilung man sich's in unseren Tagen sehr bequem macht, indem man sie geradezu leugnet. (Die Leichtfertigsten werden mit Allem am leichtesten fertig.) Die auffallenden Curen des van Helmont, die durch gerichtliche Untersuchungen constatirten Heilungen des Greatrakes vermittelst magnetischer Manipulationen u. s. w. erschienen nicht nur den Uebrigen, sondern häufig denen, die sie hervorbrachten selbst, deswegen als etwas Wunderbares, weil man keinen unmittelbaren

Zusammenhang sah zwischen dem Mittel und dem Krankheitssymptom, oder — die lange Gewohnheit diesen Zusammenhang noch nicht als einen natürlichen ansehn lieſs. Einen solchen Zusammenhang nun glaubte man zu finden, wenn man annahm, daſs, indem durch das Mittel auf den Lebensgeist des Kranken eingewirkt sey, dieser, der alle Lebensfunctionen beherrsche, — (daher Archäus) — dadurch bestimmt werde, sich so oder anders zu äuſsern. (Diese Annahme erklärt ganz so viel und ganz so gut, als jetzt manchmal die »Lebenskraft« Vieles erklären soll). — Zu diesem kam noch der allgemein herrschende Glaube an sympathetische Curen und Sympathien aller Art. Höher stehende Archäen, (Gattungsgeister) wurden angenommen, die so die auf sie gemachte Einwirkung auf Alles unter ihnen stehende Erdpflanzen und die Sympathien eben so erklärlich machen sollten, als es etwa ist, daſs beim Kitzeln der Fuſssohlen sich die Gesichtsmuskeln verziehn. Von diesen höhern Archäen war nun der Uebergang leicht gemacht zu einem Hylarchen oder Naturgeist, der als die Einheit der ganzen Natur und ihr immanentes Lebensprincip den Zusammenhang zwischen ihren einzelnen Theilen bilden sollte. So ward durch das Zurückgehen auf den Platonis-

mus einerseits dem reinen Vernunft-Interesse Befriedigung gewährt, das sich mit dem reinen Mechanismus nicht begnügen konnte, andererseits schienen auch die Facta der Erfahrung (oder was dafür galt) nur in einer Annahme ähnlicher Art genügende Erklärung zu finden.

3. Indem aber so das Interesse darauf ging, die Wahrheiten der christlichen Religion zu vertheidigen, und wiederum, die für platonisch gehaltene Lehre zu Ehren zu bringen, entstand das Bedürfniſs, den Widerspruch zu lösen, der darin lag, daſs eine heidnische Philosophie mehr zu jenem Zwecke geschickt sey, als etwa die kirchlich gesinnte Scholastik. Diesen Widerspruch zu lösen, bot sich das Auskunftsmittel dar, das auf einem andern Gebiete bereits geltend gemacht war. — Das Interesse an der classischen Zeit und Literatur hatte, wenn wir auf den Geist der ganzen Zeit sehen, in welcher es erwachte, seinen Grund in dem Verlangen, die vorchristlichen Elemente, vor welchen sich der Geist der christlichen Menschheit bis dahin zurückgezogen hatte als vor dem bloſs Irrthümlichen und Verderblichen, nicht weiter von sich auszuschlieſsen und dadurch seine Wichtigkeit anzuerkennen, sondern durch Absorption zu vernichten.

In den Einzelnen hatte dies Interesse seinen Grund in der Ahndung, daſs sich auch bei den Heiden Gutes und Wahres finden möchte. Diese Ahndung ward nun bei näherer Bekanntschaft zur Erfahrung, und es ward diese Erfahrung, daſs sich auch bei den Alten Wahrheit finde, sogar auf einem Gebiete gemacht, wo man sich ihrer am wenigsten versehen hatte, auf dem religiösen. Verwundert sahen christliche Forscher, daſs in der, früher als Satanswerk verworfenen, Mythologie der Alten sich Elemente fanden, in denen sie Verwandtes, Anklänge ans Christenthum, anerkennen muſsten. Noch nicht fähig sich diese Erscheinung so zu erklären, daſs die Erkenntniſs der Wahrheit, weil sie sich entwickelt, auch ihre embryonische Gestalt hat, und in dieser sich eben zeigt in den vorchristlichen Religionen, — dazu nicht fähig, weil sie daran fest hielten, daſs jede Wahrheit zu dem Menschen nur durch eine äuſsere göttliche Offenbarung und eben darum sogleich in ihrer Ganzheit und Vollendung kommen könne, gab es für sie nur eine Erklärung: Ist die Erkenntniſs der Wahrheit nicht in einer Entwicklung begriffen, so ist Alles entweder ganze Wahrheit oder ganze Unwahrheit (die werdende, sich entwickelnde, Wahrheit ist Beides oder keins von Beiden). Jene hat

ihren Grund in der von Auſsen an den Menschen kommenden göttlichen Offenbarung, diese in den von dem Menschen hinzugetragenen Irrthümern. Findet sich nun, wie nicht zu leugnen, in der alten Mythologie Wahres, so kann dieses nur aus der Offenbarung, welche die christliche Kirche als die älteste anerkennt, stammen, und ist durch menschliche Irrthümer entstellt. — So entstanden jene mythologischen Untersuchungen eines Vossius, Seldenus u. A., welche im Interesse der kirchlichen Lehre das waren, was der Euhemerismus im Interesse der Geschichtsforschung. — Ganz dasselbe Auskunftsmittel wird nun von der in Rede stehenden Richtung auf dem Gebiet der Philosophie ergriffen. Um es in Einklang zu bringen, daſs die Hauptaufgabe der Philosophie sey, die Wahrheiten der christlichen Religion zu begründen und zu vertheidigen, und daſs die Platonisirende Philosophie dem Begrif der Philosophie am meisten entspreche, wird aller Scharfsinn und alle Gelehrsamkeit aufgeboten, um zu zeigen, daſs ein, auch historisch nachzuweisender, Uebergang Statt finde, von der, dem israelitischen Volke gegebenen, göttlichen Offenbarung zu dieser Philosophie, — ein Weg, auf dem die Namen Moses, Pythagoras, Plato, Plotinus die wich-

tigsten Uebergangspunkte bezeichnen. — Das Gesagte enthält die wesentlichen Punkte, welche dieser ganzen Richtung zukommen; das Eigenthümliche jedes Einzelnen, das der §. in kurzen Worten angegeben, hat die Darstellung ihrer Lehren hervorzuheben.

§. 15.

Leben und Lehren der englischen Mystiker dieser Periode.

1 Gale.

Theophilus Gale [1]) wurde im Jahre 1628 zu Kings-Teignton in Devonshire geboren und kam, nachdem er im väterlichen Hause eine sehr sorgfältige Erziehung genossen hatte, im Jahre 1647 nach Oxford, wo er sich vorzugsweise dem theologischen Studium widmete. Er zeichnete sich hier so aus, daſs er schon im Jahre 1649 Baccalaureus ward, was sonst in der Regel erst vier Jahre nach der Aufnahme ins College geschehen durfte, — im Jahre 1652 erhielt er die Magisterwürde. Das Werk des Grotius, über die Wahrheit der christlichen Religion, gab ihm zuerst den Gedanken zu seinem Hauptwerk [2]), in welchem er alle Weisheit der Heiden,

---

[1]) *Cf. The general biographical dictionary. New edition revised by Alexander Chalmers. Lond.* 1814.

[2]) *The court of the Gentiles, or a discourse touching the original of human literature, both Philologie and Philosophie*

als aus der heil. Schrift stammend, darthun wollte. Während er an diesem Werke arbeitete, verlor er aber die geistliche Wirksamkeit nicht aus dem Gesichte, und ward, als sehr beliebter Kanzelredner, im Jahre 1657 zu einem solchen Amte nach Winchester gerufen. Der Secte der Presbyterianer zugethan, wollte er, als Carl II. wieder den Thron bestieg, nicht sein Gewissen damit beflecken, daſs er eine von der Regierung verlangte Erklärung gäbe, mit der er sich nicht einverstanden wuſste, und verlor daher sein Amt. Er kam nun zu dem Lord Wharton als Hauslehrer von dessen Kindern, und begleitete, als der Lord wegen religiöser Gründe seine Söhne nicht auf eine englische Universität schicken wollte, dieselben nach Caën in der Normandie. Hier trat er mit dem bekannten Bochart in eine nähere Beziehung. Im Jahre 1665 kam er nach England zurück, und traf 1666 in London an demselben Tage ein, wo der groſse Brand auch das Haus, in dem sich das Manuscript seines Werkes befand, verzehrt hatte. Durch einen Zufall war es gerettet und im Jahre 1669 erschienen die beiden ersten Bücher, die beiden letzten (der 2te Band) erst 1677. Er lebte nachher in Newington, wo er junge Leute unterrichtete, von allen bedeutendern Männern hochgeschätzt, mit vielen verschiedenarti-

---

from the Scriptures and Jewish church etc. 1669. — *The second edition revised and enlarged. Part* 1. *et* 2. 1672. 4. *Part.* 3. *et* 4. *Lond.* 1677. 4.

gen Studien beschäftigt. Der Tod ereilte ihn im März 1678, eben als er mit einem groſsen philologischen Werk beschäftigt war [3]). Auſser den genannten sind noch mehrere andere Schriften von ihm zu seinen Lebzeiten erschienen [4]). —

Er hat den Ruf eines wackeren und gewissenhaften Mannes hinterlassen. Eifriger Nonconformist, war er nicht ohne Liebe auch für anders Denkende, ohne daſs diese ihn hätte hindern können, so viel es in seinen Kräften stand, für seine Ueberzeugung zu gewinnen. Seine Lehre kann, da sie meistens nur historisch das oben angedeutete Thema zu beweisen sucht, hier natürlich nicht genauer detaillirt werden. Das Wesentliche, was hier her gehört, ist Folgendes:

Das Daseyn eines höchsten Wesens, das ewig, absolut einfach und nothwendig ist, und welches wir Gott nennen, kann eben sowol durch solche

---

[3]) *Lexicon graeci testamenti etymologicum, ſynonymum, ſive gloſſarium homonymum.* 1678.

[4]) *The true idea of Janſeniſm.* 1669. 4.

Theophilus or a Diſcourſe of the Saints amity with God in Chriſt. 1671. 8.

The anatomy of infidelity. 1672. 8.

A diſcourſe of Chriſts coming etc. 1673. 8.

Idea theologiae tam contemplativae quam activae ad formam Sae delineata. 1674.

Philoſophia generalis in duas partes diſterminata etc. 1676. 8.

A ſummary of the two covenants (vor dem Discourse *of the two covenants* von Will. Strong).

Gründe, die sich auf sinnliche Wahrnehmung, als die sich auf Vernunſtbegrife stützen, bewiesen werden. Ohne ein solches Wesen könnte nichts Anderes existiren, daher ist die Existenz desselben sogar gewisser als unsere eigne. Der Satz: Es ist ein Gott, ist daher die erste Wahrheit, von der alle andere Wahrheiten abgeleitet werden, und wonach die Richtigkeit oder Unrichtigkeit eines jeden Satzes beurtheilt werden muſs. Gott, als dies einfache, unendliche Wesen, kann eigentlich nicht von einem andern, als er selbst ist, begrifen werden, und wird deswegen nur in seinem eignen Licht und in seinen Werken offenbar. Gott erkennt sich selbst und alle Dinge; nicht so, daſs sich in ihm Bilder der Gegenstände bildeten, sondern er nimmt die Dinge in seinem eignen Wesen wahr. In Gott ist das absolute erste Wissen von Allem, sein göttliches Wesen ist das allgemeine Urbild aller intelligiblen Dinge, seine Beschlüsse die Urbilder aller geschaffnen Dinge. Wir müssen so in Gott eine ideale Präexistenz der Dinge annehmen, so daſs eben ihr Archetyp sich in ihm findet. Diese göttliche Weisheit verbreitet nun einige ihrer Strahlen über die Dinge selbst, und durch diese Ausstrahlung der göttlichen Weisheit, welche wir das Gesetz (oder auch das Licht) der Natur nennen, sind diese Dinge zu gewissen Zwecken bestimmt. Alle menschliche Erkenntniſs kommt nur dadurch zu Stande, daſs der Mensch dieses Gesetz oder Licht der Natur erkennt, d. h. daſs diese, den Dingen inwohnenden, Ausstrahlungen

lungen der göttlichen Weisheit sich im Menschen spiegeln. Denn da alle Erkenntniſs des Menschen nur in Bildern oder Gleichnissen der Dinge besteht, und Gott — weil der Mensch nicht fähig ist, Seine Weisheit auf unmittelbare Weise zu begreifen, — es so geordnet hat, daſs Seine Weisheit in den Dingen sichtbar wird; so können wir füglich die menschliche Erkenntniſs so beschreiben: Sie besteht in einer Idee oder einem Bilde des Gesetzes und der Ordnung, welche die göttliche Weisheit den Dingen beigegeben hat, und wodurch sie dieselben zu bestimmten Zwecken verwendet 1).

Dies ist das normale und eigentliche Verhältniſs. Da aber der Mensch durch seinen Fall in seinen Geistesfähigkeiten geschwächt, und daher nicht mehr fähig ist, jene Weisheit (Licht), die im Buch der Natur niedergelegt ist, zu lesen, so hat es der göttlichen Weisheit gefallen, in dem Buche der Gnade die glänzendern und mächtigern Strahlen ihrer göttlichen Offenbarung leuchten zu lassen. Dieses gröſsere Licht bestrahlt und erleuchtet die Welt nicht nur so, daſs dadurch die religiösen Wahrheiten erkannt werden, sondern in allen Arten von Kenntnissen, — betreffen sie die Natur, die Geschichte, die Moral oder den Staat, — verbreitet die göttliche Offenbarung das eigentliche Licht. Das Meiste, was wir von Wissenschaft und Gelehrsamkeit bei den Heiden finden, ist nichts Anderes als, durch die Tradition zu ihnen gekommene, Elemente der göttlichen Offenbarung in der h. Schrift. Die besten Nach-

richten, die wir aus jenen Zeiten haben, zeigen es auf eine unwidersprechliche Weise, daſs Einige der ersten Dichter, Sophisten und Philosophen Griechenlands Aegypten und Phönicien bereist und sich dort aufgehalten haben, zu einer Zeit, wo Juden in groſser Menge in jenen Gegenden verkehrten. Das gilt von Orpheus, Linus, Homer, Hesiod u. A. So sind alle die groſsen Anschauungen der heidnischen Philosophie nur abgeleitet, sind Bruchstücke einer Tradition, die ihren ersten Ursprung in der heiligen Schrift und der jüdischen Religionslehre hat. — (Dies wird denn nun näher nachgewiesen und der Beweis für diese Behauptung zuerst für die Literatur überhaupt, dann für die Theologie, endlich für die Poesie, Geschichte, Gesetzgebung u. dgl. geführt 2).

Die Philosophie hat, wie alle andere Erkenntnisse ihren Ursprung und Quell in dem göttlichen Verstande und der göttlichen Weisheit. Indem diese sich ihren eignen Werken mittheilt, und in jedem Geschöpf, in welchem sich Gesetz, Ordnung und Zweckmäſsigkeit zeigt, gleichsam ein Theil derselben sich findet, — wird sie der eigentliche Inhalt der Philosophie, deren Geschäft eben ist, diese Weisheit in den Dingen zu erkennen. Diese selbe Weisheit macht andrerseits den Geist des Menschen fähig, die Weisheit, die in den Dingen liegt, wahrzunehmen, und die Erkenntnisse, die er dadurch sammelt, in gewisse Zweige oder einzelne Disciplinen zu theilen, und ist von dieser Seite die eigentliche Schöpferin der Philosophie. Diese verdankt

also, sowol was den Inhalt, als was die Form betrifft, ihren Ursprung lediglich der göttlichen Weisheit. Es läſst sich nun nachweisen, daſs alle Philosophie ihren Ursprung in der göttlichen Weisheit so hat, daſs sie sich aus der von der göttlichen Weisheit geoffenbarten Schrift herleitet. Die ersten Menschen, welche Gott schuf, waren von ihm erleuchtet, von ihnen haben die heidnischen Philosophen ihre Weisheit entlehnt. Wie sich ein Zusammenhang zwischen Plato's Lehre und der ursprünglichen Weisheit Adams in dem erkennen läſst, was Plato vom goldnen Zeitalter spricht, so kann dies im Einzelnen noch genauer durchgeführt werden u. s. w. Obgleich aber die Philosophie so ihren Ursprung in der göttlichen Offenbarung hat, so hat dies sie doch nicht vor Entstellungen geschützt. Dadurch ist die heidnische Philosophie voller Eitelkeit und Irrthum, und es ist nöthig, diese Eitelkeit in ihren Gründen sowol als ihren Folgen genau zu erwägen. — (Nachdem nun auf die hauptsächlichsten Gründe hingewiesen ist, woraus jene Entstellungen der ursprünglichen Wahrheit hervorgegangen seyen, wird gezeigt, daſs nicht nur der Götzendienst und die älteren Ketzereien ihren Ursprung in der heidnischen Philosophie haben, sondern daſs durch ihren Einfluſs alle die Irrthümer entstanden seyen, durch welche die katholische Kirche die christliche Wahrheit entstellt habe) 3).

Es war wegen des zuletzt Bemerkten erklärlich, daſs die Kirchenreformatoren auf die Reformation

der Philosophie ihre Aufmerksamkeit richteten. Als Reformatoren der Philosophie sind nun Wiclef, Wessel, Savonarola, Picus von Mirandola, L. Vives, Melanchthon, Faber Stapulensis, Petrus Ramus zu nennen. — Was nun die Eintheilung der Philosophie betrifft, so hat die Philosophie einen allgemeinen und einen besondern Theil. Der allgemeine Theil enthält die Geschichte der Philosophie und die psychologischen Untersuchungen über die Begrife: Meinung, Erfahrung, Erkenntniſs u. dgl. Der besondere Theil der Philosophie enthält die Logik, als die Wissenschaft der Begrife und die Realphilosophie, welche, je nachdem ihr Gegenstand verschieden ist, Naturphilosophie, Moralphilosophie oder Metaphysik ist. —

Ueber seinen Platonismus spricht sich Gale so aus: Da ich eine groſse Verwandtschaft zwischen den Platonischen Philosophemen und meinen eignen Betrachtungen fand, so habe ich meine Ansichten auf jene Philosopheme zurückzuführen gesucht, immer aber mit den Vorbehalten, Beschränkungen und Erweiterungen der Platonischen Lehre, welche die Natur der Sache erfordert, denn die Platonische Philosophie hat ihren auſserordentlichen Nutzen nur wenn sie sich als Dienerin der Theologie erweist, wie das z. B. bei Augustin der Fall war. Die Metaphysik oder *philosophia prima* ist nun nach Plato's Ansicht nichts anders als eine natürliche Theologie, denn sie hat es nur mit der Betrachtung der übersinnlichen und göttlichen Dinge zu thun. Ihr Haupt-

gegenstand ist Gott, den sie, sowol was sein Wesen als was seine Werke betrifft, zu betrachten hat. Die erste Aufgabe der Philosophie ist, das Daseyn Gottes zu beweisen. Plato hat nun sehr viele schlagende Beweise gegen die Atheisten seiner Zeit gegeben, welche noch jetzt ihre Geltung haben. (Es werden dann sieben verschiedene Beweise für das Daseyn Gottes als platonisch angeführt und ihre ausführliche Betrachtung bildet den Hauptinhalt des 4ten Theils des Galeschen Werkes) 4).

2. More.

Henry More [1]) wurde am 12. Octbr. 1614 in Grantham in Lincolnshire, als der Sohn sehr eifriger Calvinisten geboren. Auf Anrathen seines Oheims, der in seinen religiösen Ansichten gleich streng mit seinen Eltern dachte, brachte man ihn in seinem vierzehnten Jahre auf die Schule nach Eton, und schon hier, erzählt er, sey er von der strengen Prädestinationslehre abgewichen. Nachdem er diese Schule drei Jahre besucht hatte, ward er ins Christs College nach Cambridge gebracht. Hier ergrif er mit groſsem Eifer die philosophischen Studien, und Aristoteles, Cardanus, Scaliger waren die ersten, die er sich zu Führern erwählte. Zugleich in den Streit der Thomisten und Scotisten eingeweiht, kam er für eine Zeit lang zu Zweifeln an seiner eignen

---

[1]) *Henrici More opera omnia etc. Lond.* 1679. 3 *Vol. Fol. Tom. I. Praef. generalissima.*

The general biographical dictionary etc. Lond. 1814.

Existenz, als einer besondern, indem er sich für ein bloſses Accidens eines gröſseren Wesens zu halten anfing. Alle diese Untersuchungen indeſs genügten ihm nicht, und er wandte sich zu andern Meistern, namentlich zu den Platonikern aller Zeiten; Ficinus, Plotin, Hermes Trismegistus, und die mystischen Theologen wurden sein Hauptstudium. Kein Werk aber hat auf ihn gröſsern Einfluſs geäuſsert, als die deutsche Theologie. Einige Jahre vergingen, die er kränklich, von den Meisten für einen Schwärmer angesehen, verbrachte. Er selbst sagt, daſs erst, seit er als das Hauptziel seines Lebens die Verzichtung auf sich selbst erkannt habe, ihm auch die Sicherheit in den Erkenntnissen gekommen sey, die ihm früher unbefriedigend und unsicher erschienen seyen. Die Bekanntschaft mit den Werken des Descartes machte ihn zu einem eifrigen Anhänger von dessen Lehre, die er namentlich, als mit der ursprünglichen mosaischen Lehre und der pythagoräischen Philosophie übereinstimmend, darzustellen suchte. Später ward er immer mehr von ihren Schwächen überzeugt, die er zu verbessern suchte. Aus diesem allmähligen Aendern seiner Ansicht ist es zu erklären, wenn nicht nur zu verschiedenen Zeiten verfaſste Werke sich hinsichtlich des Cartesianismus verschieden äuſsern, sondern wenn, was in einem Werke lobend gesagt wird, in spätern Ausgaben desselben durch beigefügte Noten beschränkt wird. Seine cabbalistischen Untersuchungen haben nicht sowol die

Tendenz, die jüdische Tradition in ihrer gegenwärtigen Gestalt zu Ehren zu bringen (vielmehr ist diese in der *confutatio cabbalae aëto-paedo-melisseae* in ihren Grundsätzen angegriffen), als darauf hinzuweisen, daſs in den Büchern des A. T. sich alles das verhüllt finde, was die Platoniker und Pythagoräer und Cartesianer als wahr festgestellt hätten. —

Der ruhige Character und die Gottergebne Gesinnung des More machen es erklärlich, daſs er sich nie um ein Amt beworben hat. Im Jahre 1661 ward ihm durch Cudworth und Wilkins eine Stelle in der Roy. Soc. verschafft. Wie sehr er beliebt war, zeigt dies, daſs ein junger Engländer, Cockshut, in seinem Testamente ein Legat aussetzte, damit die bedeutendsten von Mores Werken lateinisch erscheinen könnten. Ein frommer und sittlicher Wandel, eine freundliche und wohlwollende Gesinnung sind die hervorstehenden Characterzüge More's; dabei athmete er eine solche innere Beseligung und Freude, daſs man ihn treffend den geistigen Epicur genannt hat. Seine Freigebigkeit und Uneigennützigkeit ist bekannt. — Bei einer heitern Klarheit des Verstandes mischt sich doch wiederum in seine Schriften so viel Seltsames, was theils in seiner Zeit, theils in seinem Umgange (er war oft mit den durch ihre Wundercuren bekannten v. Helmont und Greatrakes zusammen) seine Erklärung findet. Geister-Erscheinungen, Hexereien, vorbedeutende Träume sind ihm von der äuſsersten Wichtigkeit. (Ein Traum, in welchem ein Wesen erst als Adler, dann als Knabe,

endlich als Biene erscheint, und den er sich so deutet, daſs darin die Nichtigkeit der jüdischen Cabbala ihm offenbart worden sey, hat Veranlassung zu dem sonderbaren Titel einer [2]) seiner kleinern Schriften gegeben). Er starb am 1. Sept. 1687. — Seine Werke [3]) sind häufig aufgelegt worden. Die Reihenfolge, in der sie erschienen, gibt die oben (unter 1.) citirte Vorrede an. Das Wesentliche seiner Lehre besteht in Folgendem:

Die Vernunft ist durchaus nicht als ein Vermögen des Menschen anzusehen, welches keine Achtung verdiente, sondern sie ist etwas so Hohes, daſs wir sie sogar Gott zuschreiben müssen. Die Vernunft in Gott aber ist fest, keinem Wechsel und keiner Veränderung unterworfen, indem sie den Zu-

---

[2]) *Fundamenta philosophiae, seu Cabbalae aëto-paedo-melisseae, quae omnem creationem negat etc. confutatio.*

[3]) Die wichtigsten hierher gehörigen finden sich in den ersten beiden Bänden der genannten Ausgabe:

Antidotus adversus Atheismum, zuerst erschienen 1652. 1652 *Ed. II. c. Append.*

Conjectura cabbalistica 1653.

Enthusiasmus triumphatus 1656.

Animae immortalitas, quatenus ex naturae rationisque lumine est demonstrabilis 1659.

(Alle diese Schriften zusammen kamen mit den Briefen an Descartes, und der Apologie des Descartes (*Epistola ad V. C.*) im Jahre 1662 wieder heraus).

Dialogi divini 1666, zum Theil erst 1668.

Enchiridium ethicum 1667. 1669.

Philosophiae teutonicae censura 1670.

Enchiridium metaphysicum 1671.

Die cabbalistischen Schriften zwischen 1672 und 1678.

sammenhang aller Dinge auf einmal überschaut. Dagegen ist unsere Vernunft der Bewegung unterworfen, weil sie ein discursives Vermögen ist; und nur allmählig und successive Alles übersieht. Sie ist nur eine Participation an der göttlichen Vernunft, als solche aber ist sie, wenn sie vom heiligen Geiste verklärt ist, ein Princip der Wahrheit. Es gibt Viele, welche ein groſses Geschrei erheben von einem Princip der Erkenntniſs, das höher sey als alle Vernunft und das sie den Geist nennen. Wenn sie dabei die allgemeinen Begrife, die Gültigkeit der Sinneswahrnehmung und der aus ihnen gezogenen Schlüsse von jenem Princip ausschlieſsen, so ist es nichts anders als ein Princip der Unwissenheit. Der Geist der Erleuchtung, der in den Seelen der Gläubigen herrscht, ist ein Princip der lautersten Vernunft, welcher der Mensch nur fähig ist, und was dieser Geist hat und sagt, das hat er von Christo, der eben der ewige Logos ist, d. h. die Alles umfassende Weisheit und Vernunft Gottes, durch welche Er die Ideen aller Dinge mit einem Blicke seines Auges durchschaut und übersieht. Nie hat der heilige Geist dem Menschen etwas geoffenbart, was nicht wenigstens mit dem übereinstimmt, wenn nicht gar damit bewiesen werden kann, was wir unsere Vernunft nennen. Entsagt man der Vernunft, so hört der Unterschied der Religionen auf, wie im Dunkeln Alles gleiche Farbe hat, ja in dieser künstlich hervorgebrachten Finsterniſs wird die aller wahrste Religion gerade als die falscheste erscheinen. — Freilich in eine böswillige Seele kehrt

die Weisheit nicht ein, und wählt nicht den Leib, der der Sünde dient, zu ihrer Behausung, und der Freundschaft mit Gott beraubt, vermag die Vernunft Nichts in der Beurtheilung einigermaſsen wichtiger Dinge, und kann auf keine Weise zur Wahrheit dringen. Es ist die göttliche Gesinnung, in der allein alle richtigen Vernunftschlüsse hinsichtlich der wichtigsten Dinge ihren Quell haben. Von dieser Seite kann man daher sagen, daſs Allen, die philosophiren wollen, auſser der Vernunft etwas empfohlen werden muſs, was edler ist als sie, und ohne welches sie nie zu etwas Anderm als zum Unwürdigsten gelangen mag, jenes Etwas, das wir am passendsten die göttliche Umsicht nennen möchten, oder göttlichen Scharfsinn. Es gibt nämlich zweierlei Weisen zu philosophiren, einmal, indem man dem Sinne der Vernunft und jener Umsicht folgt, dann indem man der groben Vorstellung und nur den leiblichen Sinnen sich anvertraut. Aus der ersten Quelle stammen alle, dem menschlichen Geiste angebornen, klaren Ideen und Begrife, welche der äuſsere Sinn allein nicht bilden kann, wie z. B. die Idee des Triangels u. s. f. — Der zweiten Quelle gehören jene falschen Axiome an, wie: daſs alle Substanzen nothwendig körperlich seyen u. dgl. Durch das Vermischen dieser verschiedenen Elemente entstehen alle die Irrthümer, wie wir sie z. B. erkennen in der falschen, alle Schöpfung leugnenden, Lehre der jüdischen Cabbalisten 1).

Alles das Gute, was wir in den Schriften der

alten Philosophen über Gott, die Seele, die Tugend, gesagt finden, so wie alles das Gute, was wir von den Thaten und Reden der vorzüglicheren Heiden hören, alles dies stammt ursprünglich aus der ältesten Kirche Gottes, und muſs als auf seine Quelle entweder auf eine uralte Ueberlieferung (Cabbala) oder auf den göttlichen Logos, den Sohn Gottes, bezogen werden, der von jeher allen Menschen, Einzelnen aber besonders, den Sinn für einen sittlichen Wandel mitgetheilt hat. Dies ist das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt. Es ist leicht zu beweisen, daſs Pythagoras seine Philosophie von Moses erhalten hat. Ist aber dies bewiesen, so gilt es eben so von Plato und Plotinus, da ihre Philosophie dieselbe ist mit der Pythagoräischen und eben damit auch mit den Mosaischen Schriften übereinstimmt. Eben wegen dieser Verwandtschaft mit der geoffenbarten Wahrheit ist es sehr wohl denkbar, daſs, — da einmal jene heilige Tradition, welche Gott dem Adam, Moses u. A. mitgetheilt hatte, auf den Pythagoras gekommen war, — Gott, um ihr auch bei andern Menschen mehr Eingang zu verschaffen, dem Pythagoras die Kraft, Wunder zu thun, mitgetheilt habe, so daſs die Geschichten, welche z. B. Jamblich erzählt, nicht ganz falsch seyn möchten. — Jene alte Ueberlieferung ward nun freilich sehr bald durch die Fictionen einer ungezügelten Einbildungskraft entstellt, und so verbarg sich immer mehr die Wahrheit, die in jener, von Gott überlieferten, alten Cabbala liegt. Nach

langer Zeit gelang es dem Cartesius, wider eignes Erwarten, jene Lehren wieder aufzufinden, welche den Theil der mosaischen Philosophie bilden, der die Natur zum Gegenstande hat, und welche dem Pythagoras bereits bekannt waren. Man kann deswegen sagen, daſs der Platonismus sowol als der Cartesianismus Theile jener ursprünglichen jüdischen Cabbala sind, oder der alten Philosophie des Pythagoras, die er von den Juden erhalten hat. Diese pythagorische oder jüdische Cabbala bestand ursprünglich aus den beiden Theilen, die wir jetzt Platonismus und Cartesianismus nennen; der Letztere war gleichsam der Leib, der Erstere die Seele jener Philosophie. Ich thue mir deswegen etwas darauf zu Gute, daſs ich einen Schritt dazu gemacht habe, jene alte Weisheit wieder ins Leben zu rufen, und also eine Vereinigung des Leibes und der Seele Mosis versucht habe 2).

Unter der Metaphysik verstehe ich die richtige Betrachtung der immateriellen und übersinnlichen Dinge, so weit sie unserer natürlichen Vernunft zugänglich sind, also eine Art von natürlicher Theologie. Indem so die Metaphysik von der supernaturalen Theologie unterschieden wird, ist damit nicht gemeint, daſs, was in dieser letztern als von Gott geoffenbart vorkommt, nicht in die Methaphysik gezogen werden dürfe. Vielmehr, weil es keine Religion gibt, die einen so rationalen Character hat, als die christliche, und auch jene Wahrheiten unserer Vernunft einleuchten, so können sie, seyen sie nun

von ihr selbst entdeckt, seyen sie von Gott geoffenbart, Object der Metaphysik werden. — Um nun nicht jedes Object der Wissenschaft zu entbehren, ist die erste Aufgabe, die wir uns zu stellen haben, diese, daſs wir die Existenz unkörperlicher Substanzen beweisen, und dann ihre Natur mit gröſstmöglicher Deutlichkeit darstellen. — Wir beginnen dabei damit, die Existenz eines unbeweglichen, von der Materie unterschiednen, Ausgedehnten, das man gewöhnlich Raum nennt, zu beweisen. Descartes hat zwar zu beweisen gesucht, daſs, wo keine Materie sey, auch keine Ausdehnung; aber auſserdem daſs ein Raum schon da seyn muſste, um die Materie irgendwohin zu setzen, gibt es noch viele andere Gründe, welche zeigen, daſs beide von einander verschieden sind, und die Lehre des Descartes widerlegen. Eben so ist zu zeigen, daſs der Raum nicht etwa nur ein Gedankending ist, sondern etwas Reales. Daſs Ausdehnung sehr wohl ohne Materie gedacht werden kann, und also etwas Reales auſser ihr ist, sehn wir daraus, daſs gewisse Beschaffenheiten der Materie, welche selbst nicht Materie sind, doch eine Ausdehnung haben, so haben z. B. Ruhe und Bewegung einen Grad, d. h. eben eine bestimmte Extension. — Da so bewiesen ist, daſs das Ausgedehnte, der Raum, etwas von der Materie Unterschiedenes ist, so schlieſse ich, daſs er eine unkörperliche Substanz oder so etwas ist, was man Geist nennt. Und so führt ein ganz ähnliches Räsonnement den Descartes dazu, Gott

aus der Welt auszuschlieſsen, uns, ihn wieder hineinzuführen. In der That nämlich scheint dieses unendliche und unbewegliche Ausgedehnte nicht nur etwas Reales, sondern sogar etwas Göttliches zu seyn. Darauf deuten alle die Prädicate hin, welche ihm beigelegt werden, z. B. daſs der Raum Einer sey, einfach, unbeweglich, ewig, allumfassend, unabhängig u. s. f. Der unendliche Raum ist daher nichts Andres als ein unbestimmteres Bild des göttlichen Wesens, sofern es abgesehn von seiner Thätigkeit betrachtet wird (daher denn dem Raum nur die *ruhenden* Eigenschaften Gottes zukommen), gleichsam eine rohere Darstellung der wesentlichen Gegenwart Gottes. Wenn so schon die Betrachtung des Raumes uns dahin bringt, etwas Immaterielles anzunehmen, so führt uns die Betrachtung der Naturerscheinungen immer wieder darauf hin, geistige Substanzen anzuerkennen. So gewiſs es nämlich ist, daſs Vieles in der Natur auf rein mechanische Weise erklärt werden kann, — (Ich meine damit nicht, daſs irgend eine Erscheinung *ganz* aus bloſs mechanischen Gründen hergeleitet werden kann, sondern daſs in *jeder* Vieles ist, was rein mechanisch zu erklären ist.) — so ist doch dies nur der kleinste Theil der Naturphänomene. Selbst Descartes hat sein Versprechen, alles aus den Gesetzen der Mechanik abzuleiten, nicht erfüllen können, wenn man auch gar nicht einmal auf die organischen Erscheinungen hinweist, wo dies auch ganz widersinnig wäre. — Wenn nun Vieles in der Natur vorkommt,

das seinen Ursprung nicht in den bloſs mechanischen Gesetzen der Materie haben kann, so muſs auſser ihr ein immaterielles Princip angenommen werden, d. h. ein geistiges Princip in der Natur. Auf ein solches geistiges und vitales Princip, daſs ich Naturgeist nenne, und das Andere in unbestimmterem Ausdruck Natur zu nennen pflegen, weisen viele Erscheinungen in der Bewegung der Körper hin; die Schwere u. s. f. kann durch mechanische Gesetze nicht erklärt werden, eben so wenig die wichtigsten Erscheinungen, welche man durch Experimente mit der Luftpumpe u. s. f. gewahr worden ist 3).

Ist so die Existenz immaterieller Dinge bewiesen, so muſs jetzt ihr Wesen genauer betrachtet werden und ihre Eigenschaften. Hier müssen nun zuerst zwei irrige Meinungen widerlegt werden, die dem richtigen Verständniſs des Wesens der immateriellen und geistigen Dinge gefährlich sind. Die erste dieser irrigen Meinung besteht darin, daſs zwar die Existenz geistiger Substanzen angenommen wird, weil aber Ausdehnung, Raum, nur eine Bedeutung für die Materie habe, behaupten die Anhänger jener Ansicht, daſs die geistigen Substanzen sich nirgends, d. h. an keinem Orte, befänden. Diese, welchen Cartesius den Ursprung gegeben hat, werden mit einem passenden Namen, Nullibisten, genannt, weil nach ihnen die Geister an keinem Orte (*nullibi*) sich befinden. Das ganze Räsonnement derselben beruht auf folgenden drei Axiomen:

1) Was denkt, ist immateriell. 2) Was ausgedehnt ist, ist materiell. 3) Was keine Ausdehnung hat, ist nirgends. Zu diesen dreien möchte ich ein viertes, gewiſs von ihnen zugestandenes, Axiom hinzufügen: Was an einem Orte ist, hat eine Ausdehnung. Das erste jener drei Axiome ist zuzugeben, dagegen ist das zweite ganz unrichtig. Die Eintheilung aller Substanzen in ausgedehnte oder denkende ist ganz so unlogisch und unrichtig, als wollten wir alle Thiere in empfindende und rationale theilen; denn eben so wie alle Thiere empfindend sind, die Empfindung also nicht Theilungsgrund werden kann, eben so kann es auch das Ausgedehntseyn nicht, weil alle Substanzen ausgedehnt sind. Die Ausdehnung von Etwas aufheben, heiſst, es zu einem mathematischen Punct, d. h. zu einem bloſsen Nichts machen. Freilich, versteht man unter Ausdehnung ein solches Nebeneinanderseyn der Theile, wie es sich in der Materie findet, so muſs ich leugnen, daſs der Geist eine Extension habe, dagegen versteht man darunter nichts anders, als den Grad von Präsenz, wodurch er mit allen Theilen einer Masse zugleich verbunden seyn kann, so behaupte ich, daſs der Geist ausgedehnt ist. Da nun aber unter Ausdehnung nichts anders zu verstehen ist, als was man extensive Gröſse nennen könnte, so muſs gesagt werden, daſs alle Geister eine Ausdehnung haben. — Die zweite Ansicht, welche das den Nullibisten entgegenstehende Extrem bildet, bestimmt den Begrif des Geistes so, daſs der Geist in jedem Theile ganz ist,

und

und man kann diejenigen, welche dieser Lehre anhängen, bezeichnend Holenmerianer nennen (ὅλος ἐν μέρεσιν). Wir sind mit diesen darin ganz einverstanden, daſs der Geist oder die Seele den ganzen Körper mit ihrem Wesen durchdringen und in Besitz nehmen kann, wir möchten aber nicht sagen, daſs der ganze Geist den Körper durchdringt, weil genau genommen man von dem, was keine Theile hat, nicht sagen kann, daſs es ein Ganzes sey. Dazu kommt noch dieses: Wenn sie damit, daſs die ganze Seele in dem ganzen Körper sey, sagen wollen, daſs sich Körper und Seele auf gleiche Weise verhalten, und sich gegenseitig angepaſst sind, — und doch zugleich behaupten, daſs die ganze Seele sich in einem jeden einzelnen Puncte des Körpers befinde, so müssen sie eigentlich zugeben, daſs die Seele so viel mal gröſser ist als sie selbst, als es verschiedne Puncte gibt, in denen sie in ihrer Ganzheit enthalten ist. Daſs dies eine Unmöglichkeit ist, leuchtet Jedem ein. Daher ist die gewöhnliche Redensart: »Wenn am Fuſs Augen wären, so würde die Seele am Fuſse sehen,« ganz falsch. Sie sieht nie anders als dadurch, daſs gewisse Nerven mit dem Gehirn in Verbindung stehen, denn nur hier weilt die Seele mit ihrer Empfindung und ihrem Bewuſstseyn, in den übrigen Theilen des Körpers fungirt sie nur als ein vitales Vermögen 4).

Da nun darin, daſs sie ausgedehnt sind, zugleich liegt, daſs alle Substanzen drei Dimensionen haben, so kann diese Eigenschaft, eben als beiden

gemeinsam, nicht den Unterschied zwischen geistigen und materiellen Substanzen machen, sondern um diesen Unterschied zu fixiren, müssen wir nach anderen Attributen sehen, welche eben, weil sie das Wesen der beiden verschiedenen Arten von Substanzen bilden, unmittelbar mit ihnen verbunden sind. Es liegt im Begrif dieser unmittelbaren Attribute, daſs sie nicht weiter abgeleitet werden können, und daher ist die Frage, warum gerade dieser Substanz dieses unmittelbare Attribut zukomme, sinnlos. Die unmittelbaren Eigenschaften der Materie sind nun: wirkliche Theilbarkeit und Undurchdringlichkeit, dagegen die des Geistes oder der immateriellen Substanz: Durchdringlichkeit und Unzertrennbarkeit. Diese Attribute sind, wie gesagt, nicht weiter abzuleiten, denn es ist z. B. gar kein nothwendiger Zusammenhang zwischen einer in drei Dimensionen ausgedehnten Substanz und Undurchdringlichkeit. — Man hat das wohl behaupten wollen, daſs eine ausgedehnte Substanz schlechthin undurchdringlich sey, aber so wie ein Stück Wachs, indem man ihm eine Gestalt gibt, durch welche es an einer Dimension (etwa der Länge) verliert, damit an der andern oder beiden anderen zunimmt, — eben so ist es gar nicht absurd, zu denken, daſs eine ausgedehnte Substanz an allen drei Dimensionen verliert, und damit an Wesensdichtigkeit nichts einbüſst. (Mit diesem Worte bezeichne ich die Eigenschaft derjenigen Substanz, deren ein Theil den andern wirklich in sich aufnehmen kann). Wenn daher die Materie nur

drei Dimensionen hat, so müssen wir als eine vierte Dimension diese Wesensdichtigkeit oder Wesensverdichtbarkeit annehmen, die den geistigen Substanzen zukommt. Diese Eigenschaft zeigen sie sowol da, wo sie ihre Ausdehnung in einen geringern Raum zusammenziehen und also sich selbst durchdringen, als da, wo mehrere geistige Substanzen einander durchdringen, als endlich da, wo die Materie von einer geistigen Substanz durchdrungen wird. Wir erkennen deswegen diese Eigenschaft überall an, wo in einem Orte mehr Substanz zusammen ist, als diesem Raum von selbst zukommt, oder vielmehr, als die in diesem Raume befindliche Materie enthält. — Eine unmittelbare Folge dieser Eigenschaft ist, daſs verschiedene Substanzen sehr wohl zugleich in einem Orte existiren können. Wenn ich von der Untheilbarkeit des Geistes spreche, so verstehe ich nicht darunter eine solche, wie sie etwa ein mathematischer Punct hat, — sondern wie die Untheilbarkeit zu verstehen ist, wird sich am deutlichsten zeigen, wenn wir uns den Geist vorstellen als eine Lichtsphäre, welche durch einen strahlenden Punct gebildet wird. Diese Sphäre ist ausgedehnt, wir können sie auch in Gedanken theilen, in der Wirklichkeit aber kann sie nicht getheilt und etwa ein Strahl vom Centrum getrennt werden. Wie in dem Centrum der Lichtkugel keine Veränderung (z. B. der Farbe) seyn kann, ohne daſs sie zugleich in allen Theilen der ganzen Lichtsphäre ist, so sind umgekehrt die äuſsersten Regionen der Seele so

untrennbar mit dem Centrum der Seele verbunden, daſs, so wie ein Theil derselben afficirt wird, das Centrum des Lebens sogleich dieselbe Affection erleidet. Dieses Gleichniſs dient besser, als jede andre Auseinandersetzung, dazu, das Wesen des Geistes darzustellen, und ist eigentlich kaum mehr ein Gleichniſs zu nennen. Es findet sich nämlich wirklich eine eben solche Heterogeneität in der Seele, welche es macht, daſs sie nicht überall gleiche Macht und gleiche Functionen hat. Das Centrum der Seele ist nicht etwa nur ein mathematischer Punct, sondern eine wirkliche Gröſse, so klein zwar, daſs es nicht getheilt werden kann, so mächtig aber, daſs es aus sich eine groſse Sphäre secundärer oder abgeleiteter Substanz ausstrahlt, welche eben auf die Materie einwirkt. Das Centrum ist so das ausstrahlende Princip (*causa emanativa*), welches ohne ein anderes Medium, unmittelbar durch seine Existenz, jene secundäre Substanz als sogleich mit ihr coëxistirend setzt. Dieses Centrum der Seele nun bildet jener kostbare Theil derselben, der die Wahrnehmung, Empfindung und die Vernunft enthält. Von ihm strahlt nun die Region der Seele aus, die kein Bewustseyn und keine Empfindung hat, — gleichsam die Strahlen jenes Centrums, oder die äuſseren Zweige der Seele. Das Centrum der Seele nennen wir ihren perceptiven, die übrige Region ihren plastischen Theil. Die erste Eigenschaft des Geistes war also die Untheilbarkeit; diese kommt beiden Theilen desselben zu, sowol dem Cen-

trum als der ganzen Sphäre, sowol der primären als der secundären Substanz. Eine zweite Eigenschaft ist die Bewegung durch sich selbst, eine dritte, die aus der Selbstdurchdringlichkeit folgt, die Kraft sich zu contrahiren und zu expandiren, eine vierte endlich, die Materie zu durchdringen. Durch diese letztere wird die, für so unbegreiflich ausgegebene, Verbindung zwischen dem Leibe und der Seele eben so begreiflich, wie die zwischen den Theilen der Materie, nur daſs sie viel inniger ist als die letztere. Denn der Zusammenhang der Theile der Materie ist nur einer an ihren Oberflächen, dagegen bei der Durchdringung des Leibes durch die Seele ist jeder einzelne Punct wirklich von einem Punct der Seele durchdrungen 5).

Wir unterscheiden vier verschiedene Arten von Geistern: Keimformen, Thierseelen, menschliche Seelen und Seelen der Engel. Unter der Keimform verstehen wir dasjenige immaterielle Princip der Pflanzen, welches die Materie umbildet und organisirt, indem es sie in die Lebensfunctionen einer bestimmten Pflanze aufnimmt. Dies ist der erste und unterste Grad eines besonderen Lebens; wo wir ein besonderes Leben anerkennen, da auch dieses geistige Princip. Kommt zu dem vegetativen Princip ein anderes innerliches Vermögen, das der Empfindung, so haben wir den darauf folgenden höheren Grad von Geistigkeit, die Thierseele; kommt zu der vegetativen und sensitiven Function die Vernunft, so gibt das den Begrif der menschlichen

Seele, die also so definirt werden kann: Sie ist ein geschaffener Geist, mit Empfindung und Vernunft begabt, der die Macht hat, durch vitale Verbindung mit der Materie, sie in menschlichen Körper zu verwandeln, d. h. zu organisiren. Die Seele der Engel dagegen hat auſser Empfindung und Vernunft die Fähigkeit, sich auf vitale Weise mit einem luftigen und ätherischen Körper zu verbinden und ihn zu bethätigen. Dies sind die Eigenschaften der Geister, und es heiſst ihren Begrif beschränken, wenn wir ihn auf eine einzige ihrer Thätigkeiten beschränkten und etwa sagten, daſs das Wesen des Geistes nur im Denken, d. h. einer seiner Functionen, bestünde. — Von den genannten Stufen der geistigen Wesen ist nun noch zu unterscheiden der allgemeine Naturgeist. Darunter verstehen wir eine unkörperliche Substanz ohne Empfindung und Wahrnehmung, die die Materie des ganzen Universums durchdringt und sich, — je nachdem die Theile der Materie, auf die sie einwirkt, verschieden vorbereitet oder beschaffen sind, verschieden — als die vitale Macht über dieselbe manifestirt. Diese Substanz bringt in der Materie alle die Erscheinungen und in der Bewegung ihrer materiellen Theile die Modificationen hervor, die sich nicht aus rein mechanischen Gesetzen erklären lassen. Dieser Natur- oder Weltgeist, der alle Materie durchdringt, ist nirgends müſsig, sondern wirkt überall bethätigend, erhaltend, bewegend u. s. f., immer aber nach bestimmten allgemeinen Gesetzen, welche die gött-

liche Weisheit ihm vorgeschrieben, und ihm so eingeprägt hat, daſs er zwar kein Bewuſstseyn derselben hat, aber sie doch seine immanenten Bestimmungen sind. Es läſst sich nämlich ganz schlagend beweisen, daſs der Naturgeist weder Vernunft, noch Ueberlegung, noch auch freien Willen hat, obgleich ihm eine verworrene Empfindung nicht abzusprechen seyn möchte. Trotz dieses Mangels ist aber sein Geschäft doch ein sehr hohes, da er das ganze Universum belebt. Vielleicht möchten alle die Thätigkeiten der Thiere, die wir einem natürlichen Instinct zuschreiben, Thätigkeiten dieses Naturgeistes seyen, besonders diejenigen, welche nicht das Wohl des einzelnen Individuums, sondern die Erhaltung der Gattung bezwecken. Sein vorzüglichstes Geschäft aber ist das Beleiben der Seelen, die er mit der ihnen entsprechenden und zu ihrem Empfange vorbereiteten Materie verbindet. Wir können den Naturgeist daher füglich den obersten Haushalter der göttlichen Vorsehung nennen. Daraus aber erhellt, daſs er durchaus nicht mit Gott zu verwechseln, der unendlich darüber erhaben ist, ein bloſses hylarchisches Princip zu seyn, wie der Naturgeist. — Auſser dem Naturgeist muſs man für die Thiere noch besondere Formen oder Seelen annehmen, welche bei der Bildung des Körpers, oder wenigstens seiner Ausbildung, dem Naturgeist mitwirkend, ihm zur Hand gehen. — Man muſs aber diesen Naturgeist auch nicht für eine Weltseele in dem Sinne nehmen, als wären wir und alle anderen beseelten Ge-

schöpfe Theile derselben und als wäre unser Bewuſstseyn nur ein Theil jenes gröſseren Bewuſstseyns. Für die Pflanzen könnte man so etwas zugeben, die Thiere aber, und besonders die Menschen, weil sie die Fähigkeit haben, Lust und Unlust zu empfinden, haben nothwendig ihre besonderen Seelen. Nähme man das Gegentheil an, d. h. nur eine allgemeine Seele mit Vernunft und Empfindung, so müſste jeder Schmerz, den ein Einzelner fühlt, von Allen empfunden, jeder Gedanke, den ein Einzelner hat, von Allen gewuſst werden, was widersinnig ist 6).

Alles, was bisher von dem Wesen der Geister gesagt ist, gilt nur von den geschaffenen Geistern. Gott, der unerschaffne Geist, weicht in den wesentlichsten Eigenschaften von ihnen ab. Zunächst schon darin, daſs in Gott keine solche Heterogeneität sich findet, wie oben im Geiste anerkannt ward. Gottes Gegenwart ist überall gleich, und so wirksam, als wäre er ganz an jedem Puncte. Wenn deshalb von einem Centrum auch des göttlichen Wesens gesprochen wird, so ist dies nur figürlich zu verstehen; Gottes Wesen ist ganz homogen, er ist lauteres Licht, nur Centrum, ganz ohne Peripherie. Gott ist nirgends, wenn man darunter versteht in keinem Raume, aber als der alles umfassende Raum selbst ist er überall, und wie gesagt, ist er so mit seinem ganzen Wesen an jedem Puncte, als befände er sich nirgends anders, d. h. seine Macht zeigt sich überall gleich ungetheilt. — Ebenso findet

die Haupteigenschaft der Geister, die Selbstdurchdringlichkeit, auf Gott keine Anwendung, denn sonst würde daraus die Contractilität folgen und daraus, daſs eine Verminderung des Umkreises der göttlichen Gegenwart möglich sey. — Wenn es nun von der äuſsersten Wichtigkeit ist, das Daseyn der unerschaffenen geistigen Substanz zu beweisen, so muſs sogleich bemerkt werden, daſs ein Beweis ganz genügend seyn kann, ohne daſs die Unmöglichkeit des Gegentheils einleuchtend gemacht wird, eben so umgekehrt, daſs etwas als unwahr nachgewiesen seyn kann, ohne daſs man seine Unmöglichkeit dargethan hat. — Das Daseyn Gottes kann nun (ontologisch) daraus bewiesen werden, daſs, als mit dem menschlichen Geist untrennbar verbunden und ihm angeboren, sich die Idee eines nothwendig existirenden Wesens vorfindet. Da nun diese Idee nicht eine willkührliche Fiction ist, sondern ein nothwendiges Erzeugniſs des menschlichen Geistes, so schlieſsen wir daraus auf die Existenz Gottes. Ebenso kann seine Existenz (kosmologisch und teleologisch) aus der Schöpfung bewiesen werden, die sowol im Ganzen als in ihren einzelnen Theilen auf eine unendliche Vernunft und Weisheit als ihren Urheber hinweist. Zwei Dinge aber sind es vor allen andern, welche das Daseyn Gottes gewiſs machen, einmal die zweckmäſsige Structur des menschlichen Körpers, und dann alle Geistererscheinungen. Deswegen ist das ungläubige Bezweifeln von dergleichen Erzählungen ein bedenkliches Vorspiel zum

Atheismus, denn wer keine Geister glaubt, glaubt bald auch keinen Gott 7). —

3. Cudworth.

Ralph Cudworth wurde [1]) im Jahre 1617 zu Aller in Sommersetshire geboren. Er verlor seinen Vater, welcher dort Geistlicher war, frühe. Sein Stiefvater indeſs sorgte väterlich für den Knaben, der schon in seinem vierzehnten Jahre in das Emanuels-College nach Cambridge gebracht ward, und zwei Jahre darauf mit dem rühmlichsten Zeugnisse die Universität bezog. Im Jahre 1639 erhielt er die Magisterwürde, und ward um dieselbe Zeit Mitglied des Colleges, wo er sich so rühmlich auszeichnete, daſs viele Jünglinge seiner Obhut anvertraut wurden. Er wurde darauf Rector und erster Prediger zu North-Cadburg. Im Jahre 1645 erhielt er die Professur der hebräischen Sprache zu Cambridge, und widmete sich von da an ganz nur dem academischen Wirkungskreise, und im Jahre 1651 erhielt er die theologische Doctorwürde. Dennoch zwangen ihn die spärlichen Einkünfte seiner Stelle, sie aufzugeben, indeſs ward er bereits im Jahre 1654 als Präfect an das Christs-College zurückberufen. In demselben Jahre verheirathete er sich, seine Tochter, nachher an Masham verheirathet, hat sich auch

---

[1]) *Cf. Radulphi Cudworthi systema intellectuale etc. latine vertit J. L. Moshemius Jen.* 1733. *Fol. Praefatio Moshemii.*

als Schriftstellerin bekannt gemacht. Cudworth starb am 26. Januar 1688 im 71sten Jahre seines Alters.

Groſse Gelehrsamkeit in den verschiedensten Fächern, dabei kein geringer Scharfsinn, ein reiner Eifer für Religion, der namentlich an dem bösen Einfluſs der Hobbesschen Schriften Veranlassung nahm, die Wahrheiten der Religion überhaupt, und namentlich der christlichen, zu vertheidigen, sind die characteristischen Züge seiner Schriften. In seiner Physik oft zur Corpuscularphilosophie sich hinneigend, ist er in seiner Theologie, wie alle bedeutenden Theologen in Cambridge (die Oxforder polemisirten gegen diese Richtung) moderner Platoniker, d. h. sucht er die christliche Lehre nicht nur mit der platonischen in Einklang zu bringen, sondern die letztere oft so umzudeuten, daſs sich die christlichen Ideen ganz darin finden. Wenn auch viele seiner Ansichten hinsichtlich der alten Philosophie falsch sind, so findet sich doch eine Masse von vergeſsnen Nachrichten bei ihm, und man erstaunt über die Belesenheit des Mannes. Geschrieben hat er nur wenig [2]) Sein Intellectualsystem des Universums enthält im Wesentlichen Folgendes:

---

[2]) *A discourse concerning the true notion of the Lords supper by R. C. London* 1642. 4. (Lateinisch von Mosheim dem *Syst. int.* angefügt.)

The union of Christ and the Church in a Shadow by R. C. London 1642. 4. (Gleichfalls von Mosheim übersetzt.) Endlich sein Hauptwerk:

The true intellectual systeme of the Universe. The first

Atheismus ist das Leugnen immaterieller Substanzen; wer diese annimmt, behauptet damit auch die Existenz einer Gottheit. Nimmt man aber (atheistischer Weise) an, daſs das Princip und der Ursprung aller Dinge nur Materie ohne Empfindung und Bewuſstseyn ist, so muſs dieses Princip entweder ganz todte, jedes Verstandes und jedes Lebens entblöſste, Materie seyn, oder sie kann nur ein solches Leben in sich haben, das man plastisches, vegetatives Leben, oder auch Leben der Natur zu nennen pflegt. — Jene Atheisten wieder, die alle Dinge von einer todten und bewuſstlosen Materie ableiten, müssen dieses entweder vermittelst der Annahme gewisser Qualitäten und Formen thun, und dies sind die Anaximandrischen Atheisten, oder durch die Annahme von Atomen und Figuren, und das sind die Demokritischen Atheisten. Die Andern dagegen, welche die, mit einem plastischen Leben begabte, Materie zum Ursprung aller Dinge machen, müssen nothwendig entweder nur ein solches plastisches Leben in der ganzen Masse der Materie oder im ganzen körperlichen Universum annehmen, und das sind die Stoischen Atheisten, —

---

part, wherein all the reason and philosophy of Atheism is confuted and its impossibility demonstrated. London printed for Richard Royston 1678. *Fol.* — (Die latein. Uebersetzung s. unter [1]). 1743. 2 Vol. 4.

Der *Discourse of moral Good and Evil,* den C. im MS. nachgelassen hatte, ist in der 2ten Ausgabe der Mosheimschen Uebersetzung: (*Cum correctionib. posth. Lugd. Bat.* 1773. 2 *Vol.* 4.) zum Theil benutzt.

oder sie nehmen an, daſs der Materie als solcher Leben zukomme und Wirksamkeit, so daſs alle besonderen Theile der Materie und jedes Continuum sein eignes, besonderes, plastisches Leben habe, und das sind die Stratonischen Atheisten (nach Strato von Lampsacus). In diesen vier Formen des Atheismus kann man alle etwa sonst vorkommenden Modificationen wieder erkennen. Unter diesen vier Formen des Atheismus sind die wichtigsten: der Demokritische oder atomistische, und der Stratonische oder hylozoistische. Sind daher diese beiden atheistischen Ansichten einmal widerlegt, so hat damit der Atheismus überhaupt seine Widerlegung gefunden 1).

Das Demokritische atheistische System, welches alle Dinge einer materiellen und mechanischen Nothwendigkeit, statt einem Gott, unterwirft, beruht auf einer besonderen physicalischen Ansicht, welche man die atomistische oder corpusculare zu nennen pflegt. Nach dieser ist die Materie nichts als ein ausgedehnter Körper, und es gibt keine andere Bewegung oder Thätigkeit, als nur locale Bewegung (Veränderung z. B, und das Entstehen, die nicht nur locale Bewegung sind, werden darum geleugnet). Obgleich Democritus, Leucippus und Protagoras diese Ansicht hatten, so können sie doch nicht die ersten Erfinder derselben gewesen seyn. Vor ihnen gab es schon atomistische Lehre, freilich wurde sie aber nicht als die ganze philosophische Lehre angesehn, sondern bildete nur einen Theil der ganzen Philosophie. Die ältern Philosophen (so Moschos) ver-

banden mit der atomistischen Lehre, als den zweiten Theil der Philosophie, der sie ergänzen sollte, die Theologie, oder die Lehre von der immateriellen Substanz. Es ist nämlich gar kein Widerspruch zwischen der atomistischen Naturlehre und der Lehre von immateriellen Substanzen, sondern ursprünglich waren beide verwandt und verbunden. Einige der Späteren nahmen nun die atomistische Lehre von der Natur allein, getrennt von der Pneumatologie und Theologie an, wie Democrit, Leucipp, Protagoras, Andere dagegen hielten nur die Letztere fest, ohne die atomistische und mechanische Physik, wie Plato und Aristoteles. — Die atomistische Physik der Alten empfiehlt sich nun auſserordentlich dadurch, daſs sie die besten Erklärungen der materiellen Welt und ihrer Erscheinungen gewährt 2).

Dem atomistischen Atheismus steht, wie gesagt, die hylozoistische Form desselben entgegen. Die Principien beider sind sich so entgegengesetzt, daſs sie sich gegenseitig aufheben und vernichten. Der Hylozoismus nimmt an, daſs jeder Körper als solcher, und deswegen auch das kleinste Atom ein eigenthümliches Leben in sich habe, das ihm wesentlich sey. Wie wir nun gesehn haben, daſs es durchaus nicht nothwendig ist, daſs der Atomist auch ein Atheist ist, eben so gilt dies auch vom Hylozoisten; nur dann kann ihm dieser Vorwurf gemacht werden, wenn er bei seinem Hylozoismus zugleich Corporealist ist, d. h. nur materielle Substanzen annimmt. Der Grund, warum wir sowol

die kosmoplastische oder Stoische, als auch die hylozoistische oder Stratonische Lehre verwerfen, liegt nicht darin, daſs sie eine solche plastische Natur oder ein, von dem lebenden Thiere verschiedenes, Leben annehmen, vielmehr muſs man nothwendig zu einer solchen Annahme kommen. Bei Betrachtung der Naturerscheinungen scheint es, als käme man nothwendig zu diesem Dilemma: Entweder muſs man annehmen, daſs bei der Bildung und Organisation der Körper und der Thiere Alles nur durch den Zufall geschieht, oder daſs Gott unmittelbar Alles wirkt, und auch das kleinste Insect etwa selbst hervorbringe. Diese beiden Extreme, — deren eines der Meinung der atomistischen Atheisten entspricht, welche alle Dinge aus den zufälligen Bewegungen der bewuſstlosen Materie ableiten, deren anderes die Meinung bigoter Schwärmer ist, welche Alles von Gott unmittelbar hervorbringen lassen, und damit jedes Begebniſs der Natur zu einem Wunder machen, — müssen vermiedem werden. Denn, das Erste zu bejahen, wäre eben so unvernünftig als ruchlos, das Zweite hieſse der göttlichen Vorsehung eine mühselige, sorgenvolle und zerrissene Thätigkeit zuschreiben. Wir müssen daher annehmen, daſs unter ihm eine plastische Natur steht, welche als sein untergeordnetes Werkzeug, den Theil der göttlichen Bestimmungen ausführt, welcher die regelmäſsigen Bewegungen der Materie betrifft, immer aber so, daſs über dieser Natur eine höhere Vorsehung anerkannt wird, welche die Oberaufsicht

über sie führt, sie controllirt und alle die Fehler, die die Natur begeht, verbessert. Dies Letztere um so mehr, da die Natur nicht nach Wahl oder Ueberlegung handelt. (Diese plastische Natur ist ungefähr dasselbe, was die Chemiker jetzt Archäus nennen.) Wir müssen nun zur richtigen Würdigung des hylozoistischen Atheismus, erstlich eine richtige Vorstellung von der plastischen Natur geben, und dann zeigen, wie sehr diese, an sich richtige, Lehre von jenen Atheisten miſsverstanden wird 3).

Um den Begrif der plastischen Natur genau zu fassen, wird es zweckmäſsig seyn, ihre Wirksamkeit und Thätigkeit mit der des menschlichen Geistes zu vergleichen. Menschliche Thätigkeit kann auf die Materie nur von Auſsen und von Fern einwirken, und kann sich nur mit vielen Umständen und Schwierigkeiten auf die Materie fortpflanzen, die Natur dagegen drängt sich mit ihrer Wirksamkeit unmittelbar in die Dinge selbst, und wirkt nun als ein immanentes Princip der Dinge durch ihren bloſsen Befehl, leicht und still. Ein anderer Vorzug, den die Wirksamkeit der Natur vor der menschlichen hat, ist, daſs menschliche Künstler berathschlagen und überlegen müssen; die Natur hat nicht zu suchen, was geschehen muſs, und nicht erst zu überlegen. — Auf der andern Seite steht ihre Wirksamkeit der des menschlichen Geistes in vielen Dingen nach. Zuerst darin, daſs, obgleich die Natur zweckmäſsig und zur Erreichung von Zwecken handelt, sie selbst doch weder die Zwecke sucht, noch

auch

auch von den Gründen ihres Handelns weiſs. (Sie verhält sich dabei etwa so wie der Mensch, der aus Gewohnheit etwas thut, ohne daſs er ein Bewuſstseyn darüber hat.) Wie sie die Gründe ihres Handelns nicht kennt, so hat ferner die Natur eigentlich gar kein Bewuſstseyn ihrer Thätigkeit und darin steht ihr Thun nicht nur unter dem Handeln der Menschen, sondern selbst unter dem der Thiere, die, wenn auch nicht ein klares Bewuſstseyn, doch ein Selbstgefühl haben, und nach Vorstellungen handeln. — Ob das Wesen und die Thätigkeit der plastischen Natur Denken sey oder nicht, scheint auf einen Wortstreit hinauszulaufen. Rechnet man klares Bewuſstseyn zum Begrif des Denkens, so kommt dem plastischen Leben der Natur das Denken nicht zu. Nimmt man dagegen den Begrif des Denkens so weit, daſs er alle Thätigkeit umfaſst, die unterschieden ist von localer Bewegung, so ist die Thätigkeit der Natur allerdings Denken. — Solcher plastischer Naturen gibt es nun so viele, als es lebendige Körper gibt. Auſser diesen einzelnen plastischen Naturen (Archäen der Scheidekünstler) muſs es auch eine allgemeine plastische Natur des Makrokosmus geben, d. h. in dem ganzen körperlichen Universum, welche das Zusammenwirken aller Dinge, und ihre absolute Harmonie bewirkt. Vielleicht aber gibt es auch plastische Naturen in jedem gröſsern Theil des Universums (also etwa einen Erdgeist, Planetengeister), welche entweder von einer höhern allgemeinen Seele abhängen, oder unmittel-

bar von dem vollkommenen Verstande, welcher das All beherrscht. Diese *letztere* Annahme möchte sich vielleicht denen empfehlen, die es für bedenklich halten, eine einzige plastische Natur des ganzen Universums anzunehmen. —

Bis dahin ist nun diese Lehre von einem solchen Naturleben oder einer plastisch wirkenden Natur ganz der Wahrheit gemäſs. Die Atheisten aber miſsverstehen diesen Begrif und verdrehen und miſsbrauchen ihn, indem sie daraus einen (falschen) allmächtigen Gott machen, und damit die wahre allmächtige Gottheit verwerfen. Das plastische Leben der Natur ist so weit davon entfernt, die erste und höchste Weise des Lebens zu seyn, daſs es im Gegentheil gerade die letzte und unterste Stufe ist. Dies plastische Leben ist nämlich nichts anderes als das vegetative, welches doch bekanntlich noch unter dem sensitiven steht. Das richtige Verhältniſs ist also dieses, daſs auſser Gott und ihm untergeordnet, es eine künstlich und zweckmäſsig wirkende Natur, als secundäre Ursache aller Erzeugungen und Entwicklungen, gibt. Diese künstlerische Natur, obgleich sie die Gründe ihres Thuns nicht kennt, wirkt dennoch nach Gesetzen und Zwecken, nur daſs diese Zwecke erkannt und gewollt werden einzig von dem vollkommnen Verstande, von dem sie abhängt 4).

Von den vielen Gründen, welche die Atheisten anführen, um das Daseyn eines solchen vollkommnen Wesens zu leugnen, ist einer der wichtigsten

dieser: daſs wir keine Idee mit dem Worte Gott verbinden, daſs sich dieser Begrif widerspreche und wir deswegen keine Evidenz von ihm haben können. Genau genommen, liegt schon in jenem Einwand selbst seine Widerlegung, denn indem die Atheisten das Daseyn Gottes bestreiten, zeigen sie, daſs ihnen eine Idee von Gott nicht fehlt, denn sonst würden sie ja die Existenz von Nichts leugnen. Es läſst sich nun aber historisch nachweisen, daſs sich überall die Idee eines höchsten Wesens findet, und daſs selbst im Heidenthum, sowol vor als nach dem Eintritt des Christenthums, die bedeutendsten Männer neben den vielen Göttern ein einziges, höchstes, allmächtiges Wesen annehmen. Dies wird denn auch von der h. Schrift ausdrücklich anerkannt, welche den Heiden, trotz ihrer Vielgötterei und ihres Götzendienstes, alle Bekanntschaft mit der Lehre von einem wahren Gotte nicht abspricht. Diese Bekanntschaft hatten sie noch von einer, von Gott geoffenbarten Ueberlieferung, einer göttlichen Cabbala, her, die, zuerst unter den Hebräern einheimisch, nachher zu den Aegyptern und andern Völkern kam, die sie verdarben und verfälschten; bei Plato und den Platonikern aber können deutliche Spuren der unverfälschten alten Cabbala aufgefunden werden. — Wie die Idee von einem Gott daher erwiesener Maaſsen sich im menschlichen Geiste findet, eben so läſst sich im Gegensatze gegen die Atheisten zeigen, daſs sie auch keinen Widerspruch in sich enthält.

Was nun die directen Beweise für das Daseyn Gottes betrifft, so wäre es allerdings ein Widerspruch, wenn wir diesen Beweis so führen wollten, daſs wir das vollkommene Wesen von etwas Anderem auſser ihm, als von seiner Ursache ableiteten und so einen Beweis *a priore*, d. h. von der Ursache zur Wirkung fortgehend, versuchten. Daraus folgt aber gar nicht, daſs es nun von dem Daseyn Gottes keine Gewiſsheit, sondern nur eine Wahrscheinlichkeit oder eine subjective Ueberzeugung gebe. Dies können wir den Atheisten durchaus nicht zugeben. Beruft man sich auf den Glauben, so ist dieser allerdings ein göttliches Vermögen der Seele, wodurch sie in unmittelbarer Berührung mit Gott steht, aber auch der Glaube wird durch die Wissenschaft sichrer und fester. — Wenn wir also die Existenz Gottes auch nicht so *a priore* beweisen können, so können wir dennoch Beweise dafür anführen, indem wir die Existenz Gottes in Zusammenhang setzen mit ganz unläugbaren und unbezweifelten Wahrheiten und so, wenn auch nicht die Nothwendigkeit, doch die Wirklichkeit der göttlichen Existenz beweisen 5). —

Zuerst weist eine jede Forschung nach den Ursachen der Dinge nothwendig auf Gott hin, und der Atheismus ist von dieser Seite nichts Anderes, als Unbekanntschaft mit den Ursachen der Dinge, der Atheist kann keine Rechenschaft von dem Ursprunge und der Existenz seiner eignen Seele geben, und eben so wenig erkennt er die Ursache der kör-

perlichen Bewegung. — *Eben so* weist die Zweckmäſsigkeit der Welt auf Gott, und die Atheisten können den zweckmäſsigen Zusammenhang in der Welt nicht erklären. Eben deswegen haben die alten Atheisten versucht, diesen Zusammenhang von Zwecken in der Welt ganz zu leugnen und zu behaupten, in der Natur geschehe Nichts um eines Zweckes willen. Die Kraft ihres Beweises dafür sollte darin liegen, daſs das, um deſswillen Etwas geschieht, als der Grund dieses Geschehens, dem Geschehen nothwendig vorher gehen müsse. Sie haben dabei verkannt, daſs der Zweck nur in der Intention den Mitteln vorhergeht, dagegen in der Zeit ihnen nachfolgt. Würden wir (wie auch moderne Physiker das verlangen) wirklich alle Zweckbegrife aus unserer Naturbetrachtung entfernen, so hieſse das auf jeden *vernünftigen* Zusammenhang in der Natur, und damit zugleich auf unsere eigene Vernunft verzichten, und die Natur so ansehen, wie die Thiere, die freilich von Zweckmäſsigkeit Nichts wissen. Nicht zu erwähnen dessen, daſs bei einem solchen Verfahren einer der schlagendsten Beweise für die Existenz Gottes aufgegeben wird. — Einen *dritten* Beweis können wir aus der Idee Gottes führen. Wenn der Mensch überhaupt keine neue Idee hervorbringen, sondern nur die daseyenden combiniren kann, so müſste auch die Idee Gottes, wenn sie ein willkührliches Erzeugniſs des menschlichen Geistes seyn sollte, nur durch ein Zusammensetzen und Combiniren von sonst daseyenden

Einzelheiten entſtanden seyn. Das iſt der Fall aber nicht; der Maler, der dieſe Idee bilden ſollte, müſste ſogar die Farben ſich erdenken, und eine ſolche Erzeugung der göttlichen Idee wäre, was die Atheiſten doch nie zugeben wollen, eine wirkliche Schöpfung aus Nichts. Wir finden alſo die Idee Gottes in uns. Daraus nun, daſs wir eine Idee von Etwas haben, folgt allerdings noch nicht, daſs dieſes Ding exiſtire, aber wohl können wir von einem jeden Dinge, von dem wir eine Idee faſſen können, die keinen Widerſpruch involvirt, behaupten, daſs es möglich iſt. Nun kann die Idee Gottes oder des vollkommenen Weſens keinen Widerſpruch enthalten, denn ſie iſt ja nur die Idee eines Weſens, das alle möglichen und denkbaren Vollkommenheiten beſitzt, — daraus folgt alſo erſtlich, daſs Gott wenigſtens möglich iſt. — Nun enthält aber zweitens die Idee des Weſens, deſſen Möglichkeit bewieſen iſt, nothwendige Exiſtenz. Verbinden wir nun dies Beides, daſs ein ſolches Weſen möglich iſt, und daſs in ſeiner Idee nothwendige Exiſtenz liegt, ſo können wir ganz folgerichtig daraus ſchlieſsen, daſs Gott wirklich exiſtirt. Denn wäre er möglich, aber exiſtirte nicht wirklich, ſo wäre ja ſeine Exiſtenz eine, die ſeyn und nicht ſeyn kann, d. h. nicht nothwendige ſondern zufällige Exiſtenz, was der Vorausſetzung widerſpricht. Alſo iſt Gottes Exiſtenz entweder unmöglich oder er exiſtirt wirklich. — Einen vierten Beweis für das Daſeyn Gottes liefert das Factum, daſs ſich überhaupt

ewige Ideen und ewige Wahrheiten in uns finden. Denn, gibt es ewige Wahrheiten, und muſs es nothwendig solche geben, so muſs es auch einen ewigen Verstand geben, da Wahrheiten und Ideen nur in einem Verstande existiren können. Es muſs aber eben deswegen auch nur **einen** solchen Verstand geben, d. h. einen einzigen durch sich selbst seyenden Geist, von dem allen übrigen Geistern, indem sie Theil an jenem Verstande nehmen, gleichsam **ein** Siegel und **eine** Form eingeprägt ist, so daſs alle Geister an allen Orten und zu allen Zeiten die gleichen ewigen Ideen und Wahrheiten besitzen. Denn daſs unendlich viele geschaffne Geister dieselben Ideen haben und dieselben Wahrheiten erkennen, ist nur dadurch zu erklären, daſs es ein ewiges Licht ist, daſs sich in allen reflectirt. — Gott ist dieser erste Urquell aller Wahrheit und Weisheit, seine Geschöpfe haben nur auf abgeleitete Weise Theil daran, und man kann, ohne dem allmächtigen Gott zu nahe zu treten, behaupten, daſs die geschaffnen Geister nur durch Theilnahme an dem göttlichen Geiste, fähig sind, die ewigen Wahrheiten, z. B. der Mathematik, zu erkennen 6).

Ein anderer wichtiger Einwand der Atheisten wird davon hergenommen, daſs es Uebel in der Welt gebe. Daraus schlieſsen sie, daſs der Gott der Theisten schwach sey oder auch neidisch. Das Uebel hat seinen Grund in der Beschränktheit der endlichen Wesen, und die göttliche Weisheit benutzt auch die Uebel zum Guten, indem sie, wie

die Dissonanzen in der Musik, zur Harmonie des Ganzen beitragen müssen. Bei der Beurtheilung der göttlichen Werke müssen wir nicht das Einzelne ins Auge fassen, und wenn wir uns das Einzelne vielleicht vollkommner denken können, Gott anklagen; denn bei einer solchen Betrachtungsweise würden wir dazu kommen, entweder zu verlangen, Gott solle gar nichts geschaffen haben (weil es doch etwas absolut Vollkommnes auſser ihm selber nicht geben kann) oder er solle nur Engel geschaffen haben. Wir müssen vielmehr immer zuerst das Ganze betrachten und sehen, ob dies nicht das möglichst Vollkommenste ist, und dann erst die Theile, nur in Beziehung auf's Ganze, beurtheilen. In dem bereits Angeführten (daſs nämlich die endlichen Wesen nach ihrem Begrif unfähig sind, absolut vollkommen zu seyn) findet auch die Frage ihre Erledigung, warum die Welt nicht von Ewigkeit her sey? Sie ist es nicht, weil es ein Widerspruch ist, daſs einem so beschränkten Wesen ein solches Attribut zukommen sollte 7). —

Nachdem so die hauptsächlichsten Gründe der Atheisten widerlegt sind, schlieſsen wir: daſs der erste Ursprung aller Dinge weder in der bewuſstlosen Materie und ihren zufälligen Bewegungen, noch in einer zwar regelmäſsig und zweckmäſsig wirkenden, aber doch unbewuſsten, Natur zu suchen ist, noch auch, daſs sie ihren Grund in sich selber habe, — sondern daſs es ein nothwendig existirendes Wesen gibt, das die Ursache aller Dinge ist, ein ab-

solut vollkommenes Wesen, unendlich groſs, weise und mächtig, das Alles schuf, was zu schaffen der höchsten Weisheit gemäſs war, und alles mit weiser Vorsehung regiert. — Sein Name werde geheiligt und erhoben über alle andere Wesen, und ihm sey Ehre und Ruhm und Anbetung in Ewigkeit! Amen 8). —

§. 16.

Characteristik der französischen Mystik dieser Periode.

Als Repräsentant der mystischen Richtung der Philosophie in Frankreich ist nur Poiret anzuführen, denn Pascal, so liebenswürdig erhaben er als Individuum erscheint, und so bedeutend er für die Geschichte der Theologie, namentlich der theologischen Moral, ist, gibt, was die Philosophie betrifft, nur einzelne, oft zum Skepticismus hinneigende Gedanken, ohne eine ausgeprägte Totalansicht zu gewähren. Die Mystik des Poiret trägt die Spuren ihres doppelten Ursprunges. Vom Cartesianismus ausgehend, wird er, namentlich durch das Studium älterer Mystiker und neuerer

Theosophen, von ihm entfernt, und so entwickelt sich seine Lehre meistens im Gegensatz gegen jenen, mit diesen übereinstimmend. Wenn dort als das Wesen des Geistes das, Alles ausschlieſsende (zweifelnde) Denken gesetzt war, so wird hier, als die Bestimmung des Geistes, das leidende Verhalten erkannt, das Denken, das nicht ausschlieſsend sondern annehmend ist, — wenn dort von der Gewiſsheit des einzelnen isolirten Ich die Gewiſsheit der Existenz Gottes abhängig gemacht, und von unsrer Idee Gottes ausgegangen wurde, welche zeigte, daſs Gott sey und was er sey, so wird bei Poiret die Existenz Gottes das Allergewisseste, und die eigne Existenz dagegen das Ungewisse, so geht er, als von dem Bekanntesten, von dem Wesen Gottes aus und findet darin die Beschaffenheit des menschlichen Geistes, so wie seiner Ideen, — wenn in dem ausgebildeten Cartesianismus des Malebranche die körperlichen Dinge als das Ungewisse erschienen und die Ideen als die bleibenden ewigen Urbilder, so wer-

den durch Poiret die Ideen zu bloſsen Schatten, und die Erkenntniſs durch die Sinne zu einer unzweifelhaften, — wenn endlich Jener die materiellen Dinge als Einschränkungen der intelligiblen Ausdehnung in Gott selbst setzte, dagegen die geistigen Einzelwesen nicht in dies Verhältniſs stellte, so bestreitet Poiret das Erstere sehr heftig, statt dessen aber findet er es nicht bedenklich, die Geister gleichsam Theile der Gottheit zu nennen.

4. Poiret.

Pierre Poiret [1]) wurde am 15ten April 1646 als der Sohn protestantischer Eltern in Metz geboren und von ihnen zum Maler erzogen. (In dieser Kunst erwarb er sich auch eine ziemliche Fertigkeit, die ihn z. B. in Stand setzte, nachdem er sie fast dreiſsig Jahre nicht mehr geübt hatte, aus dem Gedächtniſs das Porträt der Bourignon zu zeichnen.) Die Schriften des Descartes, die ihm in die Hände fielen, lieſsen ihn aber, statt der künstlerischen, die gelehrte Laufbahn ergreifen und namentlich theologischer und philosophischer Studien sich befleiſsigen. Nachdem er ihnen erst in Basel obge-

---

[1]) *Biographie universelle Tom. XXXV.*

legen hatte, begab er sich im Jahre 1668 nach Heidelberg, wo er ein geistliches Amt antrat und sich verheirathete. 1672 ward er zum Prediger in Anweil ernannt, und während er in diesem Amte war, ward seine Hauptbeschäftigung die mit den Schriften des Tauler, Kempis und der Bourignon. Mit der Letzteren trat er, als im Jahre 1676 der Krieg ihn von seinem Aufenthaltsort nach Hamburg vertrieben hatte, auch in nähere persönliche Bekanntschaft. Acht Jahre brachte er hier zu, so sehr mit religiösen nnd mystischen Studien beschäftigt, daſs Bayle ihm nachsagte, er habe über seine genaue Bekanntschaft im Himmel jedes Verhältniſs zur Erde vergessen. Ein Werk [2]) über die Erziehung, das er im Jahre 1688 in Hamburg herausgab, zog ihm das Miſsfallen und nachher die Verfolgung der Hamburger Geistlichen zu, welche ihn in demselben Jahre nöthigten, sich einen anderen Wohnort zu suchen. Er wählte dazu Rhynsburg bei Leyden. Hier gab er das eben erwähnte Werk umgeändert heraus, in lateinischer Sprache; hier lebte er, mit seinen Studien beschäftigt, still für sich hin, bis ihn der Tod am 21sten Mai 1719 abrief. Von seinen Schriften, deren man mehr als dreiſsig zählt, betreffen viele bekannte Mystiker seiner und früherer Zeit. Er hat die Schriften der Antoinette Bourignon in 19 Bänden herausgegeben und auſser ihrer Le-

---

[2]) *Principes de religion ou élémens de la vie chrétienne appliqués à l'éducation des enfans.* Nachher verschmolzen mit: *La théologie du coeur.*

bensgeschichte eine Apologie derselben hinzugefügt. (Als die Letztere von Seckendorf in den Act. erud. Lips. angegriffen war, schrieb Poiret noch eine Vertheidigung derselben.) Eben so hat er Rücksicht genommen auf J. Böhme [3]), von dessen Schriften er aber sagt, sie seyen so dunkel, daſs, auſser dem Weg zu Christo und einem Theil des *mysterii magni* Weniges zu empfehlen sey. Auch über die Schriften der Guyon, von der er aber in Vielem abwich [4]), hat er Manches geschrieben. Eine eigne kleine Schrift [5]) gibt Nachricht von 370, und characterisirt 130, der bedeutendsten Mystiker. Die deutsche Theologie [6]), so wie des Kempis Buch von der Nachfolge Christi, hat Poiret (beide aber sehr frei) übersetzt.

Von Descartes ausgehend, mit dem er anfänglich [7]) noch sehr einverstanden war, entfernte sich

---

[3]) *Idea theologiae christianae juxta principia Jacobi Bohemi, philosophi teutonici brevis et methodica. Amst.* 1687. 8. (Ist nach Niceron von Poiret verfaſst.)

[4]) Vergl. namentlich: *La paix des bonnes ames, dans tous les parties du Christianisme et particulièrement sur l'Eucharistie. Amst.* 1687. 12.

[5]) *Lettres sur les principes et les charactères des principaux auteurs mystiques et spirituels des derniers siècles.*

[6]) *La théologie réelle ou germanique.* (Diese, so wie die zuletzt genannte Schrift, erschienen in einem *Recueil etc.* Amsterd. 1700. in 12.)

[7]) *Cogitationum rationalium de Deo, anima et malo Libri quatuor. Amsterd.* 1677. (Die 2te vermehrte Aus-

Poiret immer mehr von ihm, grif seine angebornen, so wie des Locke nur erworbenen, Ideen zugleich an, um seine eigne Theorie von den durch ein göttliches Licht eingegebnen Wahrheiten zu retten [8]). Die wichtigsten Werke, um die Lehre des Poiret kennen zu lernen, sind die *oeconomie divine* [9]) und die Schrift ***De eruditione solida, superficiaria et falsa*** [10]). Nach diesen ist das Wesentliche seiner Lehre etwa Folgendes: (bei dessen Darstellung natürlich nicht näher eingegangen werden kann auf die

---

gabe weicht wesentlich von der ersten ab, und bestreitet den Descartes oft, besonders aber den Spinoza.)

[8]) In der oben unter [6]) erwähnten Sammlung.

[9]) *L'oeconomie divine ou système universel et démontré des oeuvres et des desseins de Dieu envers les hommes, où l'on explique et prouve d'origine avec une évidence et une certitude metaphysique les principes et les vérités de la nature et de la grace, de la philosophie et de la théologie, de la raison et de la foi, de la morale naturelle et de la religion chrétienne etc. Amst. chez Henry Wetstein.* 1687. 7 *Voll.* 12.

(Enthält: *L'oeconomie de la creation Tom I. et II., l'oec. du péché Tom. III., l'oec. du rétablissement avant l'Incarnation de Jesus Christ. Tom. IV., l'oec. du rétabl. après l'Inc. de J. C. Tom. V., l'oec. de la cooperation de l'homme avec l'operation de Dieu Tom. VI., l'oec. de la providence universelle. Tom. VII.*)

[10]) *De eruditione solida superficiaria et falsa, Libri tres, in quibus ostensa veritatum solidarum via et origine, cognitionum scientiarumque humanarum et in specie Cartesianismi fundamenta, valor, defectus et errores deteguntur. Praemittitur tractatus de vera methodo inveniendi verum, Confutationem fundamentorum libri belgici: de mundo fascinato in fine obiter exhibens etc. Amst. Petri.* 1692. 12.

tiefsinnigen Anschauungen des göttlichen Wesens, und den daraus gezogenen Anwendungen auf die menschliche Seele, so wie auf die vortrefflichen Sachen, die über das Wesen des Bösen, über Seligkeit und Unseligkeit, über Erlösung und andre religiöse und theologische Gegenstände namentlich in der *Oeconomie de creation* und *Oeconomie du péché*, sonst aber auch in den übrigen Bänden der *Oeconomie divine* vorkommen.)

Vor Allem ist es nothwendig, erst gewisse Regeln über die richtige Methode des Philosophirens festzusetzen. Niemand wird etwas dagegen haben, wenn man zuerst als eine solche Regel diese ausspricht: daſs jede Untersuchung der Wahrheit in der gehörigen Ordnung vorgenommen werden muſs, damit sie zum Ziel führe. Das ist sehr häufig ausgesprochen worden, welches aber die richtige Ordnung sey, darüber ward man nicht einig. Statt der Bestimmung des Cartesius, daſs man vom Einfachsten und Leichtesten anfangen solle, drückt man sich richtiger so aus, daſs von dem Wichtigsten und Ersten, und von dem, was am meisten begründet ist, angefangen werden muſs. Als zweite Regel stelle ich diese fest, daſs bei der Untersuchung der Wahrheit mit Aufrichtigkeit zu Werke gegangen werde, namentlich mit Aufrichtigkeit gegen sich selbst, so daſs man sich nicht selbst hintergeht. Die dritte Regel ist, daſs jeder bei diesem Geschäft mit sich selber anfange, denn es ist thöricht, Andere belehren zu wollen, ehe man selbst die Wahrheit

gefunden hat. Daher ist es nicht zu loben, wenn Cartesius sich gleich am Anfange so viel mit den Skeptikern zu schaffen macht. Die Folge davon ist gewesen, daſs viele von den Cartesianern dadurch dem Skepticismus selbst in die Hände gefallen sind, (so ward Malebranche zweifelhaft an der Realität der Körper, so Andere an der Existenz Gottes.) Viertens muſs ein jeder erkennen, daſs er wegen seiner Verderbniſs unfähig ist, die Wahrheit zu fassen, eine Erkenntniſs, die man nicht etwa als eine theologische von sich schieben muſs. Der Mensch ist nicht in zwei Wesen getheilt, in ein philosophisches und ein theologisches; ist er also verdorben, so muſs er auch darauf Rücksicht nehmen, daſs er es ist. Diese Erkenntniſs bringt den Menschen dann dazu, die fünfte Regel zu befolgen, indem er auf die rechte Weise die Hülfe sucht, was durch das Gefangengeben seiner Vernunft unter den Gehorsam Christi geschieht. Die sechste Regel endlich ist, daſs er, die Schwäche seiner Vernunft erkennend, sich ganz passiv gegen die göttliche Einwirkung verhält 1).

Es ist von der äuſsersten Wichtigkeit, über die Merkzeichen und Criterien der Wahrheit ins Reine zu kommen; denn die meisten Irrthümer gehen daraus hervor, daſs man theils irgend etwas, was man als ein Criterium einer Wahrheit erkannt hat, auch als Criterium einer andern Wahrheit, die vielleicht einen ganz andern Maaſsstab hat, anwendet, — theils nicht immer dessen gedenkt, der der Quell

alles

alles Lichtes und aller Wahrheit ist, theils endlich die Untersuchung, welches der Zustand unsrer geistigen Fähigkeiten, und ob sie gesund sind, unterlassen hat. Um dies zu vermeiden, muſs daher Einiges über die verschiedenen Arten von Wahrheit, über das Wesen Gottes und unsrer geistigen Vermögen gesagt werden. Man muſs nun die Wahrheit zunächst in zweifachem Sinne nehmen, und die materielle (objective) Wahrheit (die *veritas facti*) unterscheiden von der subjectiven Wahrheit oder der wahren Erkenntniſs (*veritas mentalis*). Die materielle Wahrheit besteht darin, daſs irgend etwas ist, wie es ist, eine materielle Wahrheit oder ein Factum hat eben deswegen nicht mehr Werth, als der Inhalt dieses Factums, und so gibt es sehr schlechte Wahrheiten. (Eine solche ist z. B., daſs Gott nicht geliebt wird, oder daſs die Menschen sündigen.) Von dem Werth der materiellen Wahrheit (und also von der Materie der Wahrheit) hängt dann auch der Werth der subjectiven oder mentalen Wahrheit, der wahren Erkenntniſs, ab. Diese besteht darin, daſs unsere Vorstellungen, oder die Eindrücke, die die Gegenstände auf uns machen, mit diesen Gegenständen übereinstimmen. Dies also, daſs einer eine wahre Erkenntniſs hat, will noch Nichts sagen; es kommt darauf an, ob der Gegenstand seiner Erkenntniſs etwas ist, was einen Werth hat. Diese Uebereinstimmung aber zwischen dem Object und der Affection unseres Geistes ist von dreierlei Art, und daher zerfallen denn die Wahrheiten in drei Arten,

deren jede ihr eignes Criterium hat. Habe ich mich etwa selbst zum Gegenstande einer Wahrnehmung, so ist dies eine *wirkliche* Wahrnehmung; eben so, wenn ich Gott wahrnehme, so sind die lebendigen Erregungen, die ich in mir spüre, ein Beweis, daſs ein *wirklicher* Einfluſs auf mich ausgeübt wird. Nicht anders endlich ist es, wenn ich das Auge aufthue, und die Sonne u. dgl. sehe, da fühle ich es, daſs es *wirklich* die Sonne ist, durch die ich diese lebhaften Sinneseindrücke erfahre. Wenn aber jene lebhafte Einwirkung Gottes auf mich aufgehört hat, oder wenn ich die Augen vor der Sonne verschlossen habe, und nun mir beide Gegenstände durch meine eigne Thätigkeit zurückrufe, so merke ich es sehr wohl, daſs es jetzt nicht die Gegenstände selbst, sondern nur ihre matten und todten Bilder, d. h. ihre *Ideen* sind, die auf mich einwirken. Ich unterscheide daher die *wirklichen Wahrheiten*, welche, je nachdem es wirkliche geistige Wesen oder wirkliche sinnliche Dinge sind, die uns afficiren, *geistig* oder *sinnlich* seyn können, von den unwirklichen, schattenhaften, *idealen Wahrheiten*, deren wir theilhaft sind, wenn wir nicht die Dinge selbst, sondern nur ihre Ideen besitzen. — Da nun diese verschiedenen Wahrheiten theils allgemeine, theils specielle Wahrheiten seyn können, so ergibt sich daraus, daſs es sechs verschiedene Arten von Wahrheiten gibt. Jede hat nun ihr eigenes Criterium, und miſst man eine Art mit dem Criterium der anderen, so wird das Re-

sultat immer unrichtig seyn. (Die sechs verschiedenen Criterien werden ausführlich angegeben.) Diese Criterien wird aber, ohne bestimmtes Bewuſstseyn, jeder, der die Wahrheit ernstlich sucht, fast unwillkührlich anwenden, und das Bewuſstseyn über ihren richtigen Gebrauch ist (wie die logischen Regeln) nicht sowol nothwendig, um die Wahrheit zu finden, als vielmehr dazu gut, wenn man hierin gefehlt hat, sich schneller zurecht zu finden 2).

Für diese drei verschiedenen Arten von Wahrheiten sind nun drei verschiedene Vermögen des menschlichen Geistes bestimmt. Gott hat uns nämlich mit Leben und Denkkraft begabt, um uns beliebig in die Formen seiner selbst oder der Dinge kleiden oder umgestalten zu können. Das in uns, was diese verschiedenen Gestalten annehmen kann, nennen wir im Allgemeinen Verstand; wenn dieser mit der Gestalt eines Dinges bekleidet oder begabt wird, so erkennt er dieses Ding, weiſs von ihm. (So würde etwa ein Stück Wachs, wenn es seiner bewuſst wäre, sobald ihm die Figur des Alexander gegeben würde, die Figur des Alexander kennen.) — In dem menschlichen Geist, den Gott nun mit dieser Beschaffenheit geschaffen hat, lassen sich gleichsam verschiedene Regionen unterscheiden. Der innerste und verborgenste Raum in ihm ist der innerste Grund des Geistes, jener verborgene Mittelpunkt, welcher für die ewigen Eindrücke der Gottheit bestimmt ist. Man könnte, um dieses Verhältniſs deutlich zu machen, den menschlichen Geist mit

einer Crystallkugel vergleichen, die erleuchtet ist von dem, in ihrem Centrum sich erzeugenden, Lichte. Dies Centrum ist nämlich jener Grund der Seele, sein inneres Vermögen; — wodurch die Lichtstrahlen sich verbreiten, sind die göttlichen, unendlichen Kräfte der Seele; — die äuſsere Oberfläche der Kugel sind die äuſseren Vermögen derselben. Hätte Gott die Seele nur für sich selbst, oder für die Ewigkeit allein geschaffen, so wäre sie zu einer unendlichen Kugel ohne Oberfläche geworden; jetzt aber, da sie dazu bestimmt ist, sowol Gott, als seine Werke zu genieſsen, ist sie einer Kugel gleich, die, obgleich ihr Centrum die Unendlichkeit in sich hat, dennoch zugleich eine Oberfläche hat, und eben deswegen mit dem unendlichen Centrum von der Gottheit, mit ihrer Oberfläche von den Dingen Eindrücke empfängt. — In Gott lag zunächst keine Nothwendigkeit irgend etwas auſser sich zu schaffen, er konnte sich dabei befriedigen, sich selbst in seinem Sohne anzuschauen, ohne an andere Dinge zu denken. Er zog es aber vor, gleichsam zu seiner Ergötzung, einzelne seiner Vollkommenheiten abwechselnd, von einander gesondert zu betrachten, und, gleichsam spielend, die Bilder dieser einzelnen Vollkommenheiten und die mannigfachsten Combinationen derselben, wie ein Gemälde vor sich hinzustellen. In diesem Spiele entstehen die unendlich vielen Bilder der göttlichen Vollkommenheiten, die wir Ideen nennen. Man sieht daraus, daſs die Ideen durchaus nicht den Character der Ewigkeit

oder gar Nothwendigkeit haben, sondern lediglich in dem willkührlichen Spielen Gottes gegründet sind, welcher sich enthalten konnte, seine Vollkommenheiten einzeln zu betrachten, und auf mannigfache Weise zu combiniren, und auch als dies geschehen war, nicht nöthig hatte, nach diesen Combinationen die Ideen als Bilder derselben zu entwerfen. Da es nun der Wille unseres Schöpfers ist, daſs wir seine Abbilder werden sollen in Allem, so gefiel es ihm, unserem Geiste ein solches Vermögen zu geben, durch das wir in Stand gesetzt würden, Theil zu nehmen an jenen Spielen, in denen sich Gott, nicht aus innerer Nothwendigkeit, sondern zu seinem Ergötzen, ergeht. Daher entstand in dem menschlichen Geiste jenes Vermögen, das nicht in dem innersten Wesen desselben nothwendig gesetzt ist, sondern als ein Vermögen der Oberfläche (s. oben) hinzukommt, jenes accessorische Vermögen, welches man activen Verstand oder Vernunft nennt, d. h. das Vermögen, Ideen zu formen. — In jenem spielenden Betrachten und Combiniren seiner einzelnen Eigenschaften hatte Gott nur erst die Ideen der Dinge entworfen, jetzt aber wollte er, daſs die Dinge selbst existirten, und eben damit war es ihm auch nicht mehr genug, daſs sein Ebenbild, der Mensch, auſser dem innern nothwendigen Grunde, in dem sich Gott offenbart, das hinzugekommene, nicht nothwendige, Vermögen der Vernunft habe, sondern er wollte, daſs der Mensch auch eine Beziehung habe zu den Dingen selbst, daher gab er den Gei-

stern Körper und ein drittes Vermögen, wodurch sie fähig würden, die Einwirkungen der Dinge zu empfinden, nämlich die Vorstellung und die sinnliche Wahrnehmung. So unterscheiden wir also in dem menschlichen Geiste diese drei Vermögen: den göttlichen Verstand, d. h. die Fähigkeit des Geistes, die göttlichen Einwirkungen zu empfangen, den menschlichen Verstand oder die Vernunft, d. h. die Fähigkeit, Ideen zu haben, und den animalen oder sinnlichen Verstand, d. h. die Empfänglichkeit für die Eindrücke der äuſsern Gegenstände 3).

Betrachten wir diese drei Vermögen genauer, so finden wir, daſs wenn der Geist die Form derjenigen Dinge annehmen soll, die eine höhere Natur haben als er selbst, daſs da seine eigne Thätigkeit nichts vermag, weil Niemand sich z. B. zu Gott machen kann. Der göttliche Verstand also, oder das Vermögen, durch welches wir die göttlichen Einwirkungen empfangen, schlieſst jede andere Activität als etwa die, daſs man sich Gott zur Einwirkung darbietet, aus, und sein Character ist reine Passivität. — Eben so ist es mit der sinnlichen Wahrnehmung, indem diese von den äuſsern Objecten afficirt wird, ist ihr Character reine Passivität. Für die göttlichen Realitäten also hat Gott uns die innersten und verborgensten Vermögen des Grundes gegeben, ein unendliches Verlangen, den passiven Verstand, und die innere Seelenruhe und Befriedigung, — für die körperlichen Realitäten aber, d. h. für alle körper-

lichen wirklichen Objecte: die Sinneswahrnehmungen; bei der Wahrnehmung aber beider ist der Geist ganz passiv. Anders aber ist es bei der Vernunft. Das Vermögen, wodurch wir abwesende Gegenstände uns vormalen, und wodurch wir auch mehrere auf einmal hervorrufen können, obgleich sie nicht gegenwärtig sind, dieses Vermögen ist ein actives Vermögen und ist eben der active Verstand oder die Vernunft. Dieses Vermögen kann zu seinem Gegenstande die Bilder sowol geistiger als körperlicher Dinge, Gottes eben so wie der körperlichen Dinge, haben, Bilder, die eben den Namen der Ideen führen. Handelt es sich darum, daſs der Geist sich mit Ideen, d. h. mit unwirklichen Bildern bekleide, dann kann der Verstand durch seine eigne Thätigkeit sich diese Gestalt geben. — Von diesen Vermögen sind die passiven Vermögen dem Menschen viel wesentlicher als das active, ja dieses ist dem Menschen ein ganz äuſserliches, zu seiner Natur hinzugekommenes, Vermögen. Denn wenn wir auch gar keine Vernunft und gar keine Ideen hätten, so könnte Gott dennoch die Erkenntniſs seiner, durch seine unmittelbare Einwirkung auf den Grund meiner Seele, mir geben. Die gröſste Vollkommenheit des Menschen kommt ohne seine Thätigkeit, bloſs mit seinem Zulassen, zu Stande, dagegen das Elend zieht der Mensch sich selbst auf active Weise zu. — Diesen drei verschiedenen Vermögen des menschlichen Geistes entsprechen drei verschiedene Offenbarungen oder Lichter: das göttliche Licht, das

äuſsere natürliche Licht, und das dunkle Licht der Vernunft, oder das natürliche metaphysische, philosophische, Licht. Das erste, welches auf den passiven Verstand einwirkt, gibt die gröſste Gewiſsheit, und ist völlig untrüglich, das zweite läſst, indem es darin besteht, daſs die äuſsern Objecte unmittelbar auf unsere Sinne einwirken, auch keinen Zweiſel zu, dagegen das dritte ist das unsicherste und gibt, abgesehen von den andern, keine zweifelsfreie Gewiſsheit, höchstens können damit einige Zweifel, die in der Vernunft selbst entstanden, gelöst werden. Daher kommt es denn, daſs von allen Gewiſsheiten keine so sicher ist, als die von der Existenz Gottes. Ja selbst die Gewiſsheit seiner selbst ist nicht so fest wie jene, weil wir, als bedingte und besondere Wesen, vor Gott, dem absoluten Wesen, als ein Nichts verschwinden. — Je nach diesen drei verschiedenen Lichtern, ist der Mensch entweder Theolog oder natürlicher Mensch, oder Philosoph. Jenes ist er, wenn er sich des göttlichen Lichtes bedient, indem er ihm die oberen Vermögen übergibt, das Zweite, indem er dem Lichte der Natur folgt und ihm seine unteren Vermögen darbietet, das Letzte endlich, wenn er in seiner Vernunft die Ideen oder Bilder der wahrgenommenen Dinge hervorbringt, mögen diese nun geistiger, mögen sie körperlicher Art seyn. Man sieht aber daraus, wie verkehrt es ist, in seinem Philosophiren von dem zu abstrahiren, was man als Theolog oder durch das göttliche Licht weiſs. Wie kein Philo-

soph deswegen, weil er es iſt, aufhört, ſich wie ein natürlicher Menſch zu betragen, ſo darf er auch eine ſolche Abſtraction, wie die eben angedeutete, nicht machen. Allerdings ſind Theologie und Philoſophie verſchieden, da jene die göttlichen und geiſtigen Dinge ſelbſt, durch göttliches Licht, beſitzt, dagegen die Letztere es nur mit ſchwachen Bildern derſelben, welche die Vernunft hervorbringt, zu thun hat. Aber einen Philoſophen deshalb tadeln, weil er ſeine Aufmerkſamkeit auf Göttliches, und Gegenſtände der Theologie wendet, wäre eben ſo verkehrt, als wollte man einem Porträtmaler Vorwürfe darüber machen, daſs er dazwiſchen von ſeinem Bilde ab, auf das Original deſſelben blickt. Das Verhältniſs iſt ganz genau daſſelbe 4).

Da Gott ſelbſt uns beide Vermögen gegeben hat, die paſſiven ſowol als das active, ſo liegt darin die Berechtigung, daſs wir Gott und die Dinge ſowol auf uns einwirken laſſen, als auch ihre Ideen in uns hervorbringen. Nur iſt hierbei zu bedenken, daſs dieſe verſchiedenen Vermögen des Geiſtes in dem Verhältniſs zu einander ſtehen, daſs ſie ſich gegenſeitig fördern, wenn ſie in der rechten Ordnung geübt werden, dagegen, wo dieſe Ordnung verletzt wird, ſich hindern und ſchwächen. Dieſe Ordnung iſt nun dadurch beſtimmt, daſs die unteren Vermögen von den oberen abhängen, ſo daſs, wenn jene verdunkelt werden, ſich die Verderbniſs auch auf dieſe fortpflanzt. Befolgt der Menſch bei dem Ueben und Ausbilden dieſe richtige Ordnung, ſo

erlangt er damit die **wahre** und **gründliche** Bildung oder Weisheit, die eben darin besteht, daſs er zu dem gebildet wird, wozu Gott ihn bestimmt hat. Die wahre Bildung beginnt darum mit der Bildung der höheren Vermögen (des Grundes) der Seele. Zwar scheint es, als könne der Mensch hierzu Nichts thun, da nur Gott das Innere der Seele umformen kann, dennoch steht es in des Menschen Macht, dazu etwas beizutragen, und dies geschieht, indem er sich der Aufrichtigkeit befleiſsigt, indem er auf sich selbst verzichtet, und sich mit Sammlung und Ernst ganz Gott hingibt. Da es unmöglich ist, daſs alle Vermögen der Seele zugleich thätig sind, so ist es für die Bildung der höheren Vermögen unumgänglich nothwendig, daſs die niederen, und namentlich die Vernunft, momentan zurücktreten und schweigen. Es soll damit nicht gesagt werden, daſs jede Thätigkeit der Vernunft auszuschlieſsen sey, denn es gibt eine Thätigkeit derselben, welche für die wahre Bildung heilsam, ja ganz nothwendig ist; diese besteht darin, daſs die Vernunft sich selbst zur Liebe Gottes hinaufstimmt. Das geschieht nämlich da, wo die Vernunft es erkennt, daſs die Macht, die ihr fehlt, wo anders, beim Urquell alles Guten, zu suchen sey. Haben wir dies durch die Vernunft eingesehn, dann ist es Zeit, ihrem eignen Gebote gemäſs, sie mit ihren Bildern, den Ideen, bei Seite zu legen. Thut man dies nicht, so geräth die Wahrheit in Gefahr, über die Bilder der Wahrheit vergessen zu werden. Die Vernunft ist nämlich wie

ein geschickter Schauspieler, der jede Rolle, einen König wie jeden Anderen, spielen kann, der aber wohl gehütet werden muſs, damit er sich nicht einbilde, ein wirklicher König zu seyn. Aus dem Gesagten folgt durchaus nichts, was den Skepticismus begünstigte, denn es schlieſst durchaus nicht völlig gewisse und unerschütterte Principien aller Erkenntnisse aus, wenn man die Vernunft nicht für das höchste Vermögen des Menschen hält 5).

Von der wahren und gründlichen Bildung ist nun die *äuſserliche* oder oberflächliche unterschieden. Wenn wir diesen Namen gebrauchen, so soll damit gar nicht ihr Werth bestritten werden; die äuſserliche Bildung ist ganz nothwendig und gar nicht zu verwerfen. Wie der Mensch, weil er nicht nur aus innerlichen Organen besteht, auch für das äuſserliche Organ, die Haut, Sorge tragen muſs, und diese äuſserliche Sorge eine ganz vernünftige und nothwendige ist, so lange darüber nicht die Sorge für die inneren Organe vernachläſsigt wird, — oder so wie wir eine Münze, die aus ganz *ächtem* Silber gemacht ist, dennoch, sobald sie sich für eine Goldmünze ausgeben wollte, falsch nennen würden, — ganz so verhält sich's mit der äuſserlichen Weisheit. Wenn wir von einem sagen, seine Bildung sey äuſserliche Bildung, so ist das ein Lob, so lange nicht über die äuſserliche Bildung die innerliche, gründliche, vernachläſsigt wird. Unter der äuſserlichen Weisheit oder Bildung verstehen wir die Vernunftweisheit, oder diejenigen Erkenntnisse, welche

die Vernunft zu ihrer Quelle, die Ideen zu ihrem Inhalt, und die Vernunftschlüsse zum Instrument ihrer Verknüpfungen und Folgerungen haben. Alle drei können, wie sich leicht zeigen läſst, keine innerliche, sondern nur eine Bildung der Oberfläche, zu Wege bringen. Denn da die Ideen nicht die Dinge selbst, nichts Wirkliches, sondern nur Bilder sind, so folgt daraus, daſs durch ihre Zusammenstellung keine wirkliche, innerliche Erkenntniſs zu Stande kommen kann, sondern eine nur oberflächliche (der Erscheinungen). Das wird noch deutlicher, wenn wir den Quell dieser Erkenntniſs betrachten. Die Vernunft ist, wie wir gesehen haben, gar nicht ein Vermögen, welches zum Wesen der Seele gehört, sondern ist der Seele so äuſserlich, daſs die Seele, ohne je Vernunft gehabt zu haben, das höchste Ziel ihrer Vollkommenheit erreichen könnte. Ein solches ganz äuſserliches Vermögen kann auch nur eine äuſserliche Weisheit und Bildung hervorbringen. Die Betrachtung der Vernunftschlüsse führt auf dasselbe Resultat und zeigt, daſs man der oberflächlichen oder äuſserlichen Bildung nicht zu viel vertrauen muſs. Wollen wir uns das Ideal dieser äuſserlichen Bildung vorstellen, so setzen wir den Fall, es sey ein Engel vom Himmel gekommen und habe alle Wahrheit verkündigt, es habe darauf ein Mensch, der die Worte des Engels hörte, alle mit diesen Worten bezeichneten Ideen in sich hervorgerufen, und hätte alle diese Ideen in sich, wollte sich nun aber mit diesen Ideen

(den Bildern) begnügen, und verlangte nicht, daſs sich die Originale der Ideen, die Wahrheiten selbst, auf eine lebendige Weise seinem Innern einprägten: — ein solcher Mensch würde die äuſserliche Weisheit in gröſster Vollkommenheit besitzen. Wenn dies das Verhältniſs der äuſserlichen zur gründlichen Weisheit ist, so folgt daraus, daſs es, wie es eine gründliche Theologie und Philosophie gibt, so auch eine äuſserliche Theologie und Philosophie. Die äuserliche Theologie würde dann etwa so zu definiren seyn: Sie ist die Erkenntniſs der Ideen (Nachbilder), der göttlichen Wahrheiten in der Schrift, so wie alles dessen, was das Aeuſserliche der Schrift betrifft, eine Erkenntniſs, die zugleich in eine systematische Form gebracht ist 6).

Die äuſserliche Weisheit ist also an sich gar nicht zu verwerfen. Wer aber diese Weisheit erlangt hat, bleibt dabei nicht stehn, sondern es liegt in ihrem Wesen, daſs sie entweder in die gründliche Bildung übergeht, oder zur falschen Weisheit wird. Das Letztere geschieht, wenn man sich bei der äuſserlichen Weisheit, die nur in der Erkenntniſs der Ideen besteht, begnügt und nicht zu den Originalen der Ideen, den Wahrheiten selbst, hinzugelangen sucht. Es ist nämlich der allerverderblichste Irrthum, wenn man die Ideen, welche wir uns von Gott und den göttlichen Dingen mit unserer Vernunft machen, mit dem Lichte, womit Gott uns erleuchtet, verwechseln wollte. Unsere Vernunft mit ihren Ideen ist nur der Mond von

der Sonne der göttlichen Offenbarung. Wenn einer seine Ideen von Gott mit Gott selbst verwechselt, so treibt er offenbaren Götzendienst mit einem kalten und unwirksamen Bilde. Zu diesem Fehler kommen nun diejenigen Philosophen sehr leicht, die sich vorzugsweise mit der Mathematik (der Wissenschaft, die es nur mit Ideen der Vernunft zu thun hat) beschäftigen, deswegen die meisten Cartesianer. Sie wollen nämlich, weil sie von ihren mathematischen Principien (d. h. von Ideen) Evidenz haben, eine eben solche Evidenz von den Dingen selbst besitzen. Die ewigen Berufungen der Cartesianer auf die Mathematik dienen aber nur dazu, auf ihre Unkenntniſs hinsichtlich des Wesens der Dinge aufmerksam zu machen. Die mathematischen Erkenntnisse, so wie alle sogenannten ewigen Wahrheiten, betreffen nur das Aeuſsere, die Grenzen u. s. w. der Dinge, aber nicht ihr Wesen, daher ist es ein widersinniges Unternehmen des Descartes, aus der Mathematik die Principien der Physik abzuleiten, womit die letztere ganz verdorben wird. Eine solche Betrachtung der Natur, wie die des Descartes, ist eben so fehlerhaft, als wollte Jemand gewisse Gesetze, die sich bei einem Leichnam beobachten lieſsen, zu Gesetzen des lebendigen Organismus machen. Die Cartesianischen Naturprincipien sind in der That Beobachtungen nur über den Leichnam der Natur. Diese Anwendung der Mathematik hat überhaupt sehr schädlich auf die Philosophie eingewirkt. Die Beschäftigung mit ihr gewöhnte den Geist so sehr an

das Hervorheben der starren Nothwendigkeit, daſs man zuletzt nirgends mehr Freiheit anerkennen wollte. Diese mathematische Richtung lieſs endlich alle Zwecke in der Natur leugnen, was mit dem eben erwähnten Fatalismus zusammenhing. Descartes sagt freilich, man könne die Zwecke in der Natur deswegen nicht erklären, weil Gott, dessen Absichten doch jene Zwecke wären, uns unerforschlich sey. Aber wenn dies wirklich der Grund wäre, so hätten auch die Gründe, woraus Alles hervorgegangen ist, eben so wenig erkannt werden können. Jenes Verwerfen der Zwecke in der Naturbetrachtung kam vielmehr daher, daſs man (auſser jener mathematischen Ansicht) nicht erkannte, wie hier Zweck und Grund zusammenfallen. Indem Gott nämlich sich zum Zweck macht, sich zu offenbaren, und zu diesem Ende den Plan einer Welt entwirft, so ist diese Intention Gottes nicht etwas Unwirksames, sondern ist die wirkliche *causa efficiens* der Welt in ihrer jetzigen Gestalt. So hängt diese mit dem Zwecke Gottes auf eine genaue Weise zusammen, und wird aus ihm viel besser erklärt, als etwa bei Descartes die geradlinigte Bewegung der Körper aus der Einfachheit Gottes. — Wie es nun eine gründliche und eine äuſserliche Philosophie und Theologie gibt, so auch falsche Philosophie und Theologie. Nur tritt hier der groſse Unterschied ein, daſs die äuſserliche Theologie (als wirkliches Nachbild der gründlichen, innerlichen, wenngleich nur ein farbloses Nachbild) nur eine ist, dagegen gibt es von der falschen Theo-

logie und Philosophie sehr viele Arten. — (Diese werden dann genauer specificirt.) 7).

(Ganz eigenthümlich und in vieler Hinsicht merkwürdig ist die Ansicht des Poiret vom Bösen, von welcher hier in einigen Sätzen ein Ueberblick gegeben werden möge. Die weitere Auseinandersetzung dieses Themas findet man in der *Oecon. div.* (*Tom. III.*), auf die überhaupt hinsichtlich der mystischen Theologie des Poiret, als auf die Hauptquelle, verwiesen werden muſs:)

Wäre Gott allein da, und gäbe es auſser ihm gar Nichts, so gäbe es kein Böses. Gottes Wesen also ist des Bösen nicht fähig, und eben so wenig ist das bloſse Nichts das Böse. Ja man kann nicht einmal sagen, daſs die Möglichkeit des Bösen in dem göttlichen Rathschluſs gesetzt ist. Gott hat nämlich in seinem Rathschluſs nur an dasjenige gedacht, was eine Realität ist, eben deswegen hat er nicht an die Möglichkeit des Falls der Creatur gedacht, denn diese Möglichkeit ist eine Abwesenheit, ein Mangel, bedarf also nicht dessen, daſs sie gedacht werde, um das zu seyn, was sie ist: ein Nichts. Die Dinge sind, abgesehen von Gott, Nichts Reales, die Nichtrealität bedarf keines positiven Grundes. — Wenn man nun nicht sagen darf, daſs Gott das Böse gewollt habe, so auch nicht, daſs es gegen seinen Willen geschehen sey, indem es nicht ein so Reales ist, daſs es etwa Gott beschränken könnte; also nur ohne den göttlichen Willen. — Kein Werk Gottes, kein wirklich bestehendes Ding ist

böse,

böſe, ſelbſt dann nicht, wenn es noch nicht aller ihm zukommenden Vollkommenheiten theilhaft iſt, ſondern ſich erſt dazu entwickelt; alſo die Miſchung von Seyn und Nichtſeyn (das iſt ein ſolches, ſich Entwickelndes) iſt auch noch nicht das Böſe. — Wenn es nun aber doch Böſes gibt, was iſt es denn? Es iſt nichts Wirkliches, und doch iſt es auch kein bloſses Nichts. Auf die Frage, wie dies ſich zuſammenreimt? könnte man antworten, »gar nicht, denn es iſt eben das Ungereimte,« aber wir müſſen doch auch von dieſem Ungereimten eine Vorſtellung zu gewinnen ſuchen, natürlich kann dieſe aber kein klarer Begrif ſeyn, weil eine jede Ungereimtheit (und eine ſolche iſt ja das Böſe) eine Unbegreiflichkeit enthält. Da das Böſe, wie wir geſehen haben, weder ein wirkliches Seyn iſt, noch auch ein bloſses Nichts, ſo wird es vielleicht die Miſchung von beiden ſeyn. Zwar haben wir geſehen, daſs eine ſolche Miſchung noch nicht an und für ſich das Böſe involvirt, dort war aber nur von derjenigen Miſchung von Seyn und Nichtſeyn die Rede, welche von Gott, dem allmächtigen Weſen, das auch ins Nichts ein Seyn ſetzen kann, geordnet iſt. Wenn aber jene Miſchung eine ungehörige iſt, d. h. wenn ich, ein beſchränktes Weſen, der ich eigentlich ſelbſt Nichts bin, dem, was eigentlich Nichts iſt, eine Realität unterzuſchieben ſuche, ſo iſt dies das Widerſinnige, d. h. das Böſe. Wenn ich mich richtig erkenne, ſo weiſs ich, daſs ich für mich ſelbſt, abgeſehen von Gott, gar Nichts

bin, gar keine Realität habe. Ich kann nicht sagen, daſs dies, daſs ich keine Realität habe, von Gott kommt, denn das hat gar keine positive Ursache nöthig. Also ich bin gar Nichts. Wenn aber jenes gar Nichts-Seyn verschwindet, d. h. wenn ich meinem Nichtsseyn mich entziehe, und damit ein Schein von Existenz entsteht, in welchem ich, der ich eigentlich Nichts bin, mir als etwas für und durch mich Seyendes erscheine, — dann bin ich böse. Also ist das Böse gar nichts Wirkliches, eben so wenig aber ein bloſses Nichts, sondern es ist vielmehr das Aufhören des Nichts in unserm Bewuſstseyn, ist ein Nichtseyn des Nichts-Seyns, das etwas viel Unvollkommneres und Schlechteres ist, als das bloſse Nichts, — wenn es gleich sich manchmal als die gröſste Gottähnlichkeit dünkt 8).

§. 17.

Kritische Schluſsbemerkung zu den Skeptikern und Mystikern dieser Periode.

Daſs den Skeptikern und Mystikern diese Stelle angewiesen ward, rechtfertigt der Inhalt ihrer Lehre. Diese hat das Resultat, daſs die geistigen Einzelwesen als Unselbstständige dargestellt werden, deren Begrif ist, sich passiv zu verhalten, d. h. sich zu unterwerfen. Mit der Selbststän-

digkeit des Ich hört aber auch die Gewiſsheit auf, die im unmittelbaren Selbstbewuſstseyn lag, und von der alle andre Gewiſsheit abgeleitet ward. In diesem Wesentlichen stimmen die Skeptiker dieser Periode mit den Mystikern derselben, bei aller sonstigen Verschiedenheit, überein.

1. Dieser § schlieſst sich an das, was p. 106 und 107 gesagt ist, und hat die Bestimmung, die Differenzen auszugleichen, die etwa Statt zu finden scheinen sollten zwischen dem, was dort als der Inhalt dieser Systeme behauptet ward, und dem, was sich in der Darstellung derselben als solcher ergeben hat. Warum eine solche Ausgleichung überhaupt nothwendig ist, darüber habe ich mich bereits (Abth. I. p. 264 — 267) erklärt. Zu dem dort Gesagten, was hier wörtlich seine Anwendung findet, gesellt sich noch Etwas hinzu, was, wie wir weiter unten sehen werden, hier mehr als sonst wo, eine Rechtfertigung unserer Behauptung nöthig macht. Diese bestand darin: daſs die Skeptiker und Mystiker das negative Moment bilden von dem Fortschritt, welcher sich in der Auflösung des Spinozismus als nothwendig erwies, und daſs sie eben damit zu dem Lockeschen Standpunkt, der ihre positive Ergän-

zung enthalte, den Uebergang bilden. Es muſs darum hier Beides, so weit das nicht durch die Darstellung ihrer Systeme schon geschehen ist, zum deutlichen Bewuſstseyn gebracht werden: Erstlich, daſs die Skeptiker und Mystiker das, was wir dort das negative Moment jenes Fortschrittes nannten, wirklich enthalten, dann, daſs sie den Uebergang zu Locke bilden. Das Letztere kommt nach dem Plan dieses Werkes erst in den zweiten Band, und bildet dort die Einleitung zur Philosophie des Locke, es bleibt also hier nur die Frage zur Beantwortung übrig: Enthalten dieſe skeptischen und mystischen Systeme wirklich das, wovon p. 107 behauptet ward, es sey der Inhalt dieser Lehre? Die Beantwortung dieser Frage würde, wenn sie genügend ausfiele, zugleich eine andere beantworten, die hier nahe liegt, nämlich was uns berechtigt, die Skeptiker und Mystiker so zusammen zu stellen? — eine Frage, welche um so natürlicher zu seyn scheint, als die Mystiker, die wir betrachtet haben, ohne Ausnahme gegen die Skeptiker polemisiren. Daſs es in diesem Proceſs beider Partheien dieselbe Bewandtniſs hat, wie in vielen andern (z. B. Erbschafts-) Processen, wo es gerade Verwandte sind, die sich bestreiten, wird sich hoffentlich zeigen, wenn wir diejenigen

Punkte, welche p. 107 als die wesentlichen hervorgehoben sind, in diesen Systemen wieder erkannt haben. Finden wir sie in beiden, so sind eben diese Punkte das, beiden Richtungen, Gemeinsame.

2. Also die untergeordnete, unselbstständige Stellung der geistigen Einzelwesen zu zeigen, sollte die Tendenz dieser Systeme seyn. Die Selbstständigkeit derselben war im Cartesianismus dadurch behauptet worden, daſs er ihr Wesen darin setzte, Anderes von sich auszuschlieſsen. Die einzelnen Ich waren Substanzen, indem ihr Wesen in Alles ausschlieſsender Thätigkeit bestand (Abth. I. p. 282). In dieser Thätigkeit lag ihr Wesen, und nur, indem sie sich so thätig verhalten, also durch diese ihre eigne ausschlieſsende Thätigkeit, subsistiren sie (sind Substanzen). Diese ausschlieſsende Thätigkeit ward weiterhin so durchgeführt, daſs überhaupt kein Einwirken der Auſsenwelt auf die geistigen Individuen statuirt werden konnte, die Erkenntniſs der Auſsenwelt entstand nach Malebranche nicht etwa durch das Einwirken der Dinge auf uns, sondern die Dinge waren dazu ganz überflüssig, Gott modificirte unsere Vorstellungen (d. h. unsere Thätigkeit) so, daſs wir Dinge auſser uns erkannten. — Soll nun die Selbstständigkeit der geistigen Indivi-

duen verschwinden, so kann als das Wesen derselben nicht mehr die ausschlieſsende Thätigkeit gesetzt werden, so daſs sie bloſs als sprödes, ausschlieſsendes, Selbstbewuſstseyn gefaſst werden. Das ist denn auch in der That nicht mehr geschehen bei denjenigen Philosophen, die wir zuletzt betrachtet haben. Huët weiſs schon nicht mehr, worin das Wesen des Geistes besteht, Bayle zeigt, daſs in dem persönlichen Selbstbewuſstseyn des Ich keine Garantie seiner Existenz liege, während das Ich nach dem Cartesianismus, indem es sich wuſste (d. h. dadurch, daſs es sich auf sich bezog), auch war, More leugnet, daſs das selbstbewuſste Denken, wodurch das Ich sich von allem unterscheidet, das Wesen des Geistes ausmache und mehr sey, als eine Eigenschaft desselben, Cudworth eben so setzt das Wesen der geistigen Substanzen nicht in dies ausschlieſsende Verhalten, sondern will nur dann zugeben, daſs ihr Wesen Denken sey, wenn man unter Denken Vitalität überhaupt verstehe, Poiret endlich macht die denkende Vernunft, worin nach Descartes überhaupt das Wesen des Geistes besteht, zu einem bloſs accessorischen Vermögen, welches ihm auch wohl fehlen könne. Es läſst sich daher sogleich vermuthen, daſs hier die Activität des Gei-

stes überhaupt zurücktreten wird, und so finden wir denn, daſs als die eigentliche Bestimmung des Geistes ausgesprochen wird, daſs er sich passiv verhalte. Je mehr er sich unterwirft und auf sich einwirken läſst, um so mehr ist er in der Wahrheit, als passiver ist er noch am meisten fähig die Wahrheit zu besitzen. Daher sind nach Le Vayer die Sinneswahrnehmungen, obgleich unsicher, doch noch weniger dem Irrthum unterworfen, als die Schlüsse, welche die Vernunft durch ihre Thätigkeit hervorbringt. Daher kann nach Huët der Mensch selbst den Axiomen der Vernunft mit Sicherheit nur dann vertrauen, wenn sie durch äuſsere göttliche Offenbarung verkündigt werden. Daher kann endlich nach Bayle die Vernunft nur niederreiſsen, und je mehr der Mensch auf seine active Vernunft verzichtet, um so verdienstlicher ist es; die Thätigkeit seines Geistes kann höchstens, gegen sich selbst gerichtet, dazu führen, daſs wir einsehen, wie werthlos sie ist u. s. w. Dasselbe sehn wir auch bei den Mystikern. Nach Gale entsteht unsere Erkenntniſs nur dadurch, daſs das Licht der Natur oder das Licht der Gnade auf uns einwirkt und sich in uns reflectirt, nach More und Cudworth stammt alle Erkenntniſs nicht aus der Thätigkeit der Vernunft, sondern aus einer vor Alters

empfangnen Cabbala; nach Poiret endlich hat der Geist auf jede Thätigkeit zu verzichten, sich nur passiv zu verhalten; nur so entspricht er seinem Begrif, denn die Passivität bildet den innersten Grund seines Wesens. — Also die Unselbstständigkeit, und untergeordnete Stellung der geistigen Einzelwesen ist es die hier einstimmig von den Skeptikern und Mystikern behauptet wird. Zwar war schon von Malebranche die Unselbstständigkeit, wenigstens einer Art, der Einzelwesen behauptet, und diese Behauptung von Spinoza auch auf die andere Seite ausgedehnt worden (vergl. §. 3). Aber jene von Malebranche untergeordnete Einzelwesen waren gerade die materiellen (vergl. §. 6), und auch bei Spinoza war das nicht geleistet, worauf es hier ankommt, daſs gerade die geistigen Einzelwesen als besonders unselbstständig erscheinen. Deswegen sehen wir denn auch einen More zuerst sogar darin mit Spinoza einverstanden, daſs die einzelnen geistigen Wesen nichts für sich Existirendes seyen, und nachher, zwar davon zurückkommen, doch aber gegen die Ansicht, daſs die einzelnen Ich Theile eines gröſseren Bewuſstseyns seyen, viel weniger scharf sich aussprechen, als gegen den anderen Theil der Spinozistischen Lehre, welche auch die materiellen Dinge

nur zu Accidenzen der einen ausgedehnten Substanz machen wollte. Deswegen tritt Poiret als dieser heftige Gegner auf gegen Malebranche, dem er ganz richtig den Vorwurf macht, daſs die Consequenz seiner Lehre dazu führe (was Spinoza behauptet hatte), daſs Gott die ausgedehnte Substanz sey, dem er aber bloſs dies zum Vorwurf macht, daſs Gott das Wesen der materiellen Dinge constituiren solle. Dagegen hat er wenig dagegen, daſs die einzelnen Geister Participationen der Gottheit seyen, und behauptet, das Ich sey an und für sich gar nichts Reelles. —

3. Wenn dadurch, daſs das Wesen der geistigen Einzelwesen nicht mehr in das ausschlieſsende Selbstbewuſstseyn gesetzt ward, auch ihre Substanzialität nicht mehr behauptet werden konnte, so muſste auch nothwendig eine Veränderung eintreten in der Ansicht über das Princip aller Gewiſsheit. So lange das Ich, dadurch daſs es sich ausschlieſsend verhielt, auch als ein Substanzielles, Wirkliches, war, so lange hatte man an diesem Act des sich Producirens (wenn man so sagen will) ein unumstöſsliches Princip aller Gewiſsheit. *Sum res cogitans* stand über allem Zweifel erhaben da. Das einzelne Selbstbewuſstseyn war also das aller Ge-

wisseste, und alles Andere konnte eben deshalb nur gewiſs seyn, wenn es mit jener absoluten Gewiſsheit zusammenhängt, oder daraus abzuleiten ist. Darin besteht eben die Evidenz, daſs etwas so klar gedacht wird, wie jener absolut gewisse Satz. Alles aber, was so klar und deutlich gedacht wird, oder, was dasselbe heiſst, evident ist, das steht fest, das ist gewiſs, und sonst Nichts. Die absolut evidenten Erkenntnisse sind nun eben die, welche unmittelbar aus jenem Satze folgen, und das sind die ewigen Ideen und ewigen Wahrheiten, welche eben deswegen unzweifelhaft sind, weil sie aus dem Satz sich ableiten lassen, der das Princip aller Gewiſsheit enthält. — Dies muſs sich nun auf dem, in Rede stehenden, Standpunkt ändern; weil das Selbstbewuſstseyn in seinem isolirten Fürsichseyn nicht mehr ein Absolutes ist, deswegen auch seine Gewiſsheit nicht mehr die höchste. Bayle stellt die Sicherheit dieser Gewiſsheit in Abrede, Gale stellt ein anderes Princip als das absolute prius hin, und lehrt, daſs, ehe man der Existenz Gottes gewiſs sey, man sogar von seiner eignen keine Sicherheit haben könne. Eben so behauptet Poiret, daſs die Gewiſsheit der Existenz der Gottheit viel gewisser sey, als die der eignen. — Fällt aber die

absolute Sicherheit und höchste Gewiſsheit dieses Principes, so kann auch nicht mehr die Gewiſsheit aller anderen Erkenntniſs davon abhängig gemacht werden. Diese Abhängigkeit ist nun eben das, was Evidenz genannt wurde, und diese war zum Criterium der Wahrheit gemacht worden. Jetzt aber bestreiten Huët und Bayle, daſs die Evidenz ein Criterium der Wahrheit sey, da auch erwiesen Falsches oft evident sey; und beide, so wie Hirnhaim und Le Vayer greifen die sogenannten ewigen Wahrheiten, d. h. die Axiome der Vernunft, die untrennbar mit dem Selbstbewuſstseyn gesetzt sind, als mit der Offenbarung im Widerspruch stehend an. Eben so gestaltet sich's bei den Mystikern. More nimmt allerdings die Sicherheit der Vernunfterkenntniſs in Schutz, aber auch bei ihm muſs sie einen andern Character annehmen, als ihr bisher vindicirt war. Es muſs das Individuum seine isolirte Stellung aufgeben, sich von dem heiligen Geiste, der in der Gemeinde waltet, durchdringen lassen, denn in seiner bloſsen Egoïtät (d. h. als Egoistisches, Böses) ist es der Wahrheit und ihrer Gewiſsheit nicht zugänglich. Cudworth läſst eben so die ewigen Wahrheiten gelten, sie sind ihm aber etwas Anderes, als nur Folgen aus der Gewiſsheit seiner selbst. Ihm

sind die ewigen Wahrheiten in uns nur Reflexe des einen Quells der Wahrheit, und sie sind ihm ewige, göttliche Wahrheiten, nicht weil sie mit dem einzelnen Selbstbewuſstseyn verbunden sind, sondern weil sie im Bewuſstseyn Aller sich finden. Poiret endlich spricht es unverhohlen aus, daſs die Ideen nur Schattenbilder der Wahrheit seyen, und die ewigen Wahrheiten nur die Oberfläche der Dinge betreffen, und zweifelhaft seyen. Dagegen gäbe es nur ein untrügliches Princip der Gewiſsheit, dies sey das Licht Gottes, womit er uns unmittelbar durchdringt. Die Axiome der Vernunft ständen, eben weil sie ihren Grund in unserm activen Selbstbewuſstseyn haben, hinsichtlich ihrer Sicherheit noch unter den Sinneswahrnehmungen.

4. So sehn wir also bei Beiden die Tendenz, das geistige Einzelwesen darzustellen, als das, welches ein Unselbstständiges sey, dessen Begrif eben darum sey, sich passiv zu verhalten, d. h. unterzuordnen, und das in sich selbst keine Gewiſsheit, geschweige denn ein Princip derselben, finde. Wir finden hier also gerade das, was p. 107 behauptet war als der Inhalt dieser Stufe. Auf den Einwand, der hier gemacht werden wird, daſs des Gemeinsamen, das wir in wenige kurze Sätze zusammen-

gefaſst haben, doch so wenig sey, daſs nur eine unbestimmte, abstracte Aehnlichkeit sich behaupten lasse, haben wir hier zweierlei zu erwidern; wovon das *Erste* auf das zurückweist, was oben (sub 1.) gesagt ward, daſs hier mehr, als irgendwo, eine Ausgleichung eintreten müsse, zwischen dem, was die Deduction versprach und dem, was die Systeme selbst darzubieten scheinen, — das *Zweite* nur eine Verweisung auf das Folgende enthalten kann.

a) Je kleiner der Schritt ist von einem System zum andern, d. h. je weniger Bestimmungen in dem letzteren sich finden, in denen man erkennen kann, daſs es weiter gegangen ist, als das frühere, um so weniger wird dies zweite System als *bedeutend* erscheinen können (vergl. p. 104). Nennen wir nun das, wodurch ein philosophisches System sich, als dem Ziel der Entwickelung überhaupt näher stehend manifestirt, als die früheren, — das Wesentliche in demselben, so wird ein solches, minder bedeutendes, System auch weniger Punkte haben, die für eine solche Darstellung, wie unsere, wesentlich sind. Die Deduction, die nichts anders zu geben hat, als die wesentlichen Bestimmungen, d. h. die, welche den Fortgang bilden, wird deshalb in einem solchen Fall auch nur wenig Bestimmungen hervor-

heben können. Dazu kommt noch etwas Anderes: Setzen wir den Fall, daſs ein Fortschritt in der Geschichte der Philosophie sich so manifestirt, daſs eine Vielheit von verschiedenen Systemen die erreichte Stufe repräsentirt (Abth. I. p. 81), deren jedes das Wesentliche derselben enthielte, jedes aber mit verschiedenen Elementen gemischt, so wird dasselbe Statt finden, was geschieht, wenn der Fortschritt ein sehr kleiner ist. Jedes dieser vielen Systeme wird ein verhältniſsmäſsig unbedeutenderes seyn, weil es entweder nur theilweis das Wesentliche dieser Stufe enthält, oder, wenn sich dasselbe auch ganz finden sollte in einem System, es doch mit Vielem gemischt ist, was, der Eigenthümlichkeit des einzelnen Individuums angehörend, mit jenem Wesentlichen nur zufällig verbunden ist. — Beides verbindet sich nun hier. Der Schritt, den die realistische Richtung von Spinoza zu Locke zu machen hat, ist hier unterbrochen, und also in zwei kleinere Schritte getheilt, und den Abschnitt bezeichnet eine Vielheit von Systemen. Es liegt also in der Natur der Sache, daſs diese Systeme auſser dem, wodurch sie diese Stufe repräsentiren, d. h. dem Wesentlichen, Vieles enthalten, wodurch sie gerade diese eigenthümlichen Ansichten sind, was aber für die ganze Entwicke-

lung der Philosophie als das Unwesentliche erscheint. Liegt es nun in dem Plan dieses Werks (vergl. Abth. I. Vorr. VII. und p. 83), die Systeme, die hier dargestellt werden, so ausführlich und in einer solchen Weise darzustellen, daſs man eine klare Vorstellung von der ganzen Totalanschauung der Philosophen, die behandelt werden, bekomme, so liegt es in der Natur der Sache, daſs das, was für eine solche Betrachtung der Geschichte der Philosophie, die wir eine philosophische nennen, das Wesentliche ist, verschmolzen erscheint mit Vielem, was nicht nothwendig mit jenem Wesentlichen verbunden ist, oder daraus folgt. Wo darum das Wesentliche in diesem Letzteren (dem für unsern Zweck Zufälligen) zu sehr verborgen war, haben die kritischen Bemerkungen darauf aufmerksam machen wollen, indem sie es aus dem Unwesentlichen herausschieden. Daſs des Herausgeschiednen verhältniſsmäſsig wenig seyn muſs, werden die vorstehenden Bemerkungen gezeigt haben. (Natürlich machen wir weder darauf Anspruch, die Deduction so weit durchgeführt zn haben, als sie sich überhaupt durchführen läſst, noch auch in den vorliegenden Systemen Alles, was darin nothwendig ist, als solches nachgewiesen zu haben.) Daſs aber die oben ausge-

sprochenen Sätze in der That dasjenige enthalten, was in diesen Systemen das Hauptsächlichste und Wesentlichste ist, so daſs das Uebrige als Unwesentlicheres und Zufälligeres dagegen erscheint, davon kann man sich leicht überzeugen, indem man versucht, einzelne Lehren dieser Philosophen zu ignoriren. Diejenige Lehre, mit deren Verwerfung das ganze System einen wesentlich anderen Character erhält, wird eine Grundlehre seyn. Nehmen wir hier sogleich Hauptpunkte vor, und sehen etwa bei Bayle von dem ab, was fast von allen Gegenständen ihn am meisten beschäftigt, von der Wahrscheinlichkeit der manichäischen Lehre, oder bei Poiret von seinen tiefsinnigen Erörterungen über Trinität, über Prädestination u. s. w., so könnten in diesen Punkten ihre Ueberzeugungen ganz anders gewesen seyn, ohne daſs ihre ganze philosophische Lehre sich geändert hätte. Fiele aber bei jenem die Lehre von dem Unvermögen der Vernunft, bei diesem die Lehre von der absoluten Passivität des Geistes weg, so wären ihre Systeme wesentlich andere. — In dem Wesentlichen ihrer Lehre sind die Skeptiker und Mystiker übereinstimmend, daher denn beide Richtungen sich in einem Individuo begegnen können, wie in Hirnhaim, daher so viele, oft wörtliche,

Ueber-

Uebereinstimmung zwischen den beiderseitigen Hauptrepräsentanten, Bayle und Poiret.

b) Obgleich sich nun aus dem oben Gesagten ergeben hat, daſs der übereinstimmenden Punkte nur wenige seyn können, so finden sich doch derselben mehr, als bisher hervorgehoben worden sind, und es haben die kritischen Bemerkungen auch die übrigen Punkte der Uebereinstimmung nachzuweisen. Dies ist hier geflissentlich noch nicht geschehn. Es kam bisher nur darauf an, diejenige Verwandtschaft zu zeigen, die zwischen Skeptikern und Mystikern Statt findet, sofern ihre Tendenz darauf hingeht, das geistige Einzelwesen (gleich viel gegen wen) herabzusetzen und seiner Substanzialität zu berauben. Die ersten Spuren aber des positiven Momentes (p. 107), die sich auch in ihnen finden, würden, wo sie nachgewiesen werden könnten, des Gemeinsamen noch mehr zeigen. Dies kann aber nur zum Bewuſstseyn gebracht werden da, wo gezeigt wird, in wiefern die Lehre der Skeptiker und Mystiker einen Uebergang bildet zum Empirismus des Locke.

Beilagen.

I. Belegstellen aus der Ethik des Arnold Geulincx.*)

1) Virtus est amor rationis, et non tam proprie, aut saltem non tam prope ipsius Dei in se, Deo enim quidquid agamus aut non agamus, necessario obedimus..... Igitur propositum obediendi Deo in se et separatim a ratione tam est ineptum in nobis, quam propositum procreandi, ut mons habeat collem. Absolutae voluntati Dei parere est actum agere, velis nolis parebis. Tract. I. cap. I. §. 2. No. 2. Virtutes cardinales sunt proprietates virtutis, quae proxime et immediate ab illa dimanant et ad nullam externam circumstantiam speciatim referuntur, tales sunt hae quatuor: diligentia, obedientia, justitia, humilitas ibid. cap. 2. p. 47. Partes humilitatis sunt inspectio sui et despectio sui. Quantum ad priorem haec est illud veteribus decantatum ipse te nosce ibid. Sect. II. §. 2. p. 107. In hac inspectione id primum agendum est, ut omnia dimittamus, quae nostra non sunt, alioqui enim non ipsos pure, sed et alia quaedam seu ad alium aliquem pertinentia inspiceremus ibid. annotat 1.

*) Es wird citirt nach: *Arnoldi Geulincs (dum viveret) Med. et Phil. Doct. etc. ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ sive Ethica post tristia auctoris fata... edita... per Philaretum, cui accessit Cornelii Bontekoe libellus de passionib. animae cum serie rerum per Joh. Flenderum. Amstelod. ap. Janssonio-Waesbergios* 1709.

2) Est corpus aliquod, quod mecum magis junctum est..... hoc meum corpus vocare soleo: me hoc etiam corpus, aggnosco clarissime, non fecisse, me nihil simile facere posse. Tract. I. Sect. 2. § 2. No. 3. p. 111. Corpus meum pars hujus mundi est ..... ego vero minime pars hujus mundi sum, utpote qui sensum omnem fugiam, qui nec videri ipse nec audiri..... possum..... Nihil horum ad me usque permeat, ego speciem omnem excedo,..... ego sola cognitione volitioneque definior ibid. annot. 5. Jam corpus meum varie quidem pro arbitrio meo movetur,.... sed motum ego illum non facio, nescio enim, quomodo peragatur et qua fronte dicam, id me facere, quod, quomodo fiat, nescio. Ibid. No. 5. p. 113. 116. Evidentissimum est et quo nihil clarius excogitari potest: Ego non facio id, quod quomodo fiat, nescio. ibid. annot. 9. Nescio enim, quomodo et per quos nervos aut alias vias motus e cerebro in artus meos derivetur. ibid. annot. 10. p. 116. aut si quid noverim, non a priori, ut ajunt, sed a posteriori id novi et dirigens motum illum scientia posterior est ipso motu..... Sentio, me ab illa cognitione in motu membrorum meorum non dirigi, et aeque promte aut forte promptius olim ea movisse, cum id me toto coelo fugeret; ad haec, cum..... manum vel pedem paralysis invasit eodem subinde modo me ad motum habeo, atque ut cum integer eram, idem quantum est ex mea parte contribuo, et tamen motus non sequitur. Ibid. No. 5. p. 119. — Qui vera philosophia initiati sunt, noverunt quam certissime nec solem esse, qui lucem..... faciat..... sed motorem haec et omnia proxime et immediate producere. Ibid. p. 115. Satis esset eas (res naturales) in instrumentorum numero habere. Ibid. p. 116. Quodsi motum non facio in corpore meo, multo minus eum extra corpus meum facio..... Denique huc mihi deveniendum esse perspicio, ut ingenue fatear, nihil me extra

me facere, quidquid facio, in me haerere ..... Alius igitur qui animat actionem meam, cum extra me dimanat. Ibid. No. 5. 6. 7. p. 120. 121. 122. Actio mea non proprie extra me dimanat, ... sed quia cum actione mea (id est voluntate)..... Deus ineffabiliter conjunxit motus quosdam (corporis) ..... hinc actio voluntatis meae cum illi motus eam subsequuntur aut comitantur, tropico quodam aut figurato modo loquendi extra me tendere et in corpus meum ..... transfundi videtur. Ibid. annot. 17. p. 123. Sum igitur nudus speculator hujus machinae in ea nihil ego fingo etc. .... totum id alterius cujusdam opus est. Ibid. No. 8. p. 125.

3) Igitur in mundo nil quicquam agimus, spectamus eum duntaxat, verum illud spectare rursus admirabili modo contingit, nam mundus non potest se ipsum ut spectetur exhibere, nec speciem suam nobis ingerere, est in se ipso invisibilis. Quemadmodum non operamur in id, quod extra nos est, ita, quod extra est, non operatur in nos ..... mundi opera non attingunt mentem nostram. Est proinde rursus alius ille, qui speciem ex aliqua mundi parte in nos ingerit, qui nos sive nostram voluntatem in partem mundi transferebat. Ibid. annot. 15. p. 122. Sed et, quo pacto hujus scenae spectator sim, inquirendum est ..... quid hoc est: oculos habeo .... nec liquores illi nec illae tunicae vident, ego tamen video, ego igitur aliud longe sum ac illa. Ego, inquam, ope illorum video, et tamen quid opis ad videndum conferant, non video, plane non intelligo. .... Nam, quod oculi ..... speciem .... recipiant ab objectis ..... hoc nihil dum ad videndum facit, quia nec speculo imaginem repercuti videre est .... non natura, non vi, non potestate sua quidquam conferunt ad videndum ..... sed quod oculi hic aliquid praestent ..... id omne non a se, non a me, sed aliunde habent. Ibid. No. 9. 125 — 129. Sicut actio mea non pertingit ad res hujus mundi, ita

nec actiones istarum rerum ad me pertinere agnosco, alterius hic iterum vis et industria subolet mihi, vis et industria non enarrabilis..... modum, quo haec praestet (illud numen) nec intelligo, et intelligo, intelligere me nunquam posse..... (res ipsa) vere reddita est notissima perspectissimaque. Ibid. No. 10. p. 132. Mundus, quem specto, speciem suam, qua spectetur a me, ingerere mihi non potest. Appellit eam ad corpus meum, atque ibi destituit; quod ulterius eam in me ipsum et mentem meam subvehit, numen est. Ibid. No. 11. p. 133.

4) In hoc mundo me extra me nihil agere posse, omnem actionem meam, quatenus mea est, intra me manere, eam vi divina aliquando extra me diffundi, eatenus vero non esse meam actionem, sed Dei. Diffundi autem cum Deo videtur et quantum videtur, secundum leges ab ipso liberrime constitutas, et ab arbitrio ejus penitus dependentes, ita ut ejusdem prorsus momenti sit idem in re ipsa miraculum, ex imperio voluntatis meae linguam in ore meo tremere, cum »terram« dico, et ex eodem imperio terram ipsam tremere, — interest tantum, illud ad tempus aliquod fieri, placuisse Deo, non hoc. — Tantummodo spectare me hunc mundum, ipsum tamen mundum non posse se mihi spectandum exhibere, solum Deum mihi exhibere illud spectaculum: idque modo ineffabili, incomprehensibili, qua propter inter stupenda Dei miracula, quorum me in hoc mundo spectaculo dignatur, ego ipse spectator maximum ejus sum et juge miraculum. Ibid. No. 14. p. 140. Nec motus sequitur in membris meis voluntatem meam, sed voluntatem meam comitatur; non ideo inquam pedes isti moventur, quia ego ire volo, sed quia alius id me volente vult..... Imo voluntas mea non movet motorem, ut moveat membra mea, sed qui motum indidit materiae, et leges ei dixit, is idem voluntatem meam formavit: itaque has res diversissimas (motum materiae et arbitrium voluntatis meae)

inter se devinxit, ut, cum voluntas mea vellet, motus talis adesset, qualem vellet, et contra, cum motus adesset, voluntas eum vellet, sine ulla alterius in alterum causalitate vel influxu: sicut duobus horologiis rite inter se et ad solis diurnum cursum quadratis, altero quidem sonante et horas nobis loquente alterum itidem sonat et totidem nobis indicat horas, idque absque ulla causalitate, quâ alterum hoc in alterum causat . . . . . sic v. g. motus linguae comitatur voluntatem nostram loquendi et haec voluntas illum motum: nec haec ab illo, nec ille ab hac dependet, sed uterque ab eodem illo summo artifice, qui haec inter se tam ineffabiliter copulavit atque devinxit. Tract. I. Sect. II. §. 2. No. 7. annot. 19. p. 124. —

5) Ubi nil vales, ibi nil velis, in hoc uno monito vertitur totius Ethicae cardo. Ibid. annot. 28. c. p. 128. Nota hoc axioma continere utramque partem humilitatis, inspectionem inquam et despectionem. »Ubi nihil vales,« hic sonat inspectio sui ipsius . . . . . »ibi nihil velis« hic sonat altera pars humilitatis, scil. despectio sui, sive . . . . . resignatio in ejus manum, et potestatem, in qua equidem velimus nolimus, sumus. Ibid. §. 3. annot. 1. p. 145. Deus et ratio non indigent operibus nostris, imo nec ullum opus nobis injungunt, opus enim ipsum, sicut extra potestatem nostram, sic etiam extra obligationem, opus spectat ad eventum, quod numquam sub praecepto est. Est igitur Deus solo animo nostro et proposito contentus. Tract. I. Sect. II. §. 6 No. 1. annot. 2. p. 176. Nec enim, si voluerimus edere, ex natura rei sequetur ipse ille motus in quo edendi consistit actio . . . . . . vult Deus, cum hoc voluerimus, motum illum suppeditare qui manducatio vocatur, p. 186. Ac proinde jussit nos velle (quid enim nos aliud conferre possumus?) Ibid. No. 4. p. 189.

II. Belegstellen aus den Schriften des Malebranche *).

1) L'erreur est la cause de la misère des hommes; c'est le mauvais principe, qui a produit le mal dans le monde Liv. I. chap. 1. p. 1. il est bien juste, que les hommes fassent effort, pour s'en délivrer. Ibid. p. 2..... La matière, ou l'étenduë renferme en elle deux proprietés ou deux facultés, la première faculté est celle, de recevoir différentes figures, et la seconde est la capacité d'être mûë..... L'esprit de l'homme renferme de même deux facultés; la première, qui est l'entendement est celle, de recevoir plusieurs idées..... la seconde, qui est la volonté est celle de recevoir plusieurs inclinations..... ibid. p. 5..... de même, que la faculté, de recevoir différentes figures et différentes configurations dans les corps, est entièrement passive et ne renferme aucune action, ainsi la faculté de recevoir différentes idées et différentes modifications dans l'esprit est entièrement passive et ne renferme aucune action..... Ibid. p. 8. L'autre faculté de la matière c'est, qu'elle est capable de recevoir plusieurs mouvemens, et l'autre faculté de l'ame c'est, qu'elle est capable de recevoir plusieurs inclinations..... De même, que tous les mouvemens se font en ligne droite, s'ils ne trouvent quelques causes étrangères et particulières, qui les déterminent, et qui les changent en des lignes cour-

---

*) *De la recherche de la vérité* ist citirt nach: *Sixième édition, revuë et augmentée de plusieurs ecclaircissemens à Paris chez Michel David.* 1712. (4 *Bde.* 8.)

Die *Entretiens sur la metaphysique et sur la religion* sind citirt nach der Ausgabe *Rotterdam chez Reiner Leers.* 1688. 8.

bes.... ainsi toutes les inclinations, que nous avons de Dieu, sont droites..... Ibid. p. 12. De sorte, que par ce mot de volonté,..... je prétends désigner l'impression ou le mouvement naturel, qui nous porte vers le bien indéterminé et en général; et par celui de liberté je n'entends autre chose, que la force, qu'a l'esprit de détourner cette impression vers les objets, qui nous plaisent; et faire ainsi, que nos inclinations naturelles soient terminées à quelque objet particulier. Ibid. p. 14. L'ame peut appercevoir les choses en trois manières, par l'entendement pur, par l'imagination, par les sens. Liv. I. chap. 4. p. 47. On peut donc regarder ces trois facultés comme certains chefs, auxquels on peut rapporter les erreurs des hommes, et les causes de ces erreurs..... Premièrement on parlera des erreurs des sens. Secondement des erreurs de l'imagination, en troisième lieu des erreurs de l'entendement pur, en quatrième lieu des erreurs des inclinations, en cinquième lieu des erreurs des passions, enfin après avoir essayé de délivrer l'esprit des erreurs. auxquels il est sujet, on donnera une méthode générale, pour se conduire dans la recherche de la vérité. Ibid. pag. 50.

2) Nos sens ne sont donc pas si corrompus qu'on s'imagine..... ce ne sont pas nos sens, qui nous trompent, mais c'est notre volonté, qui nous trompe par ses jugement précipités. Liv. I. chap. 5. p. 65. Nous devons observer exactement cette règle, de ne juger jamais par les sens de la vérité absolue des choses, ou de ce, qu'elles sont en elles mêmes, mais seulement du rapport qu'elles ont avec notre corps, parce qu'en effet ils ne sont point donnés pour connaître la vérité des choses en elles mêmes, mais seulement pour la conservation de notre corps. Ibid. p. 66. Dans presque toutes les sensations il y a quatre choses différentes, que l'on confonde.... la première est l'action de l'objet, c'est-a-dire dans

la chaleur par exemple, l'impulsion et le mouvement de petites parties du bois contre les fibres de la main, (chap. 11.) la seconde est la passion de l'organe du sens, c'est-a-dire l'agitation des fibres de la main, causée par celle des petites parties du feu.... (cf. chap. 12.).... la troisième est la sensation ou la perception de l'ame, c'est-a-dire ce qu'un chacun sent, quand il est auprès du feu (cf. chap. 13.). La quatrième est le jugement que l'ame fait, que ce qu'elle sent est dans sa main. Liv. I. chap. 10. p. 151. Nous avons encore vu, que nos sens sont très fidèles et très éxact pour nous apprendre les rapports, que tous les corps qui nous environnent, ont avec le nôtre; mais qu'ils sont très faux pour nous instruire de la vérité de ce, que les choses sont absolument et en elles-mêmes..... Il suffit qu'ils entrent seulement en quelque défiance de leurs sens..... Qu'on ne doit jamais donner un consentement entier, qu'à des choses, qui paraissent entièrement évidentes; et auxquelles on ne peut s'abstenir de consentir, sans reconnaître avec une entière certitude, que l'on feroit mauvais usage de sa liberté, si on ne s'y rendoit pas. Liv. I. chap. 20. p. 237.

3) Livre second de l'imagination. S'il n'y a que des filets enterieurs, qui soient agités par le cours des esprits animaux, ou de quelque autre manière, l'ame imagine et juge, que ce qu'elle imagine, n'est point au dehors, mais au dedans du cerveau, c'est-a-dire, qu'elle apperçoit un objet, comme absent. Voila la différence qu'il y a entre sentir et imaginer. Liv. II. part. I. chap. 1. p. 244. ..... La profondeur et la netteté des vestiges de l'imagination dépend de ces deux causes, savoir de la force des esprits animaux et la constitution des fibres du cerveau..... Ibid. p. 249. Or il faut bien remarquer, que tout cela ne se fait, que par machine, je veux dire, que tous les différens mou-

vemens de ces nerfs dans toutes les passions différentes n'arrivent point par le commendement de la volonté. Liv. II. part. I. chap. 4. p. 268. J'entends par l'imagination forte et vigoureuse cette constitution du cerveau, qui se rend capable des vestiges et des traces extrêmement profondes, et qui remplissent tellement ta capacité de l'ame, qu'elles l'empêchent d'avoir quelque attention à d'autres choses, qu'a celles, que ces images représentent. Liv. II. part. III. chap. 1. p. 457. Que toutes les pensées, que l'ame a par le corps, ... sont toutes fausses ou obscures; qu'elles ne servent qu'a nous unir aux biens sensibles et a toutes les choses, qui nous peuvent procurer ces biens, et que cette union nous engage dans des erreurs infinies..... Ibid. chap. dernier p. 550.

4) Par ce mot: entendement pur, nous ne prétendons désigner que la faculté qu'a l'esprit de connaître les objets de dehors, sans en former d'images corporelles dans le cerveau pour les représenter.... Liv. III. part. I. chap. 1. p. 4. Je ne crois pas qu'après y avoir pensé serieusement on puisse douter que l'essence de l'esprit ne consiste que dans la pensée, de même que l'essence de la matière ne consiste que dans l'étendue et que selon les différentes modifications de la pensée, l'esprit est tantôt voulant, tantôt imaginant..... J'avertis seulement, que par ce mot pensée, je n'entends point ici les modifications particulières de l'ame. — Je ne crois pas aussi qu'il soit possible de concevoir un esprit, qui ne pense pas, quoi qu'il soit fort facile d'en concevoir un, qui ..... ne veuille point. — Si un esprit, ou la pensée étoit sans volonté, il est clair, qu'elle seroit tout a fait inutile..... mais cependant,..... comme le mouvement n'est pas de l'essence de la matière, puisqu'il suppose de l'étendue, ainsi vouloir n'est pas de l'essence de l'esprit..... La pensée toute seule est l'essence de l'esprit.....

Ibid. p. 4. et 5..... de même qu'un corps ne peut véritablement être plus étendu en un tems qu'en un autre, ainsi l'ame ne peut jamais penser davantage en un tems qu'en un autre. Liv. VI. part. I. chap. 5. p. 62..... L'ame n'ayant que des pensées de pure intellection, qui ne laissent point des traces dans le cerveau, on ne s'en souvient point après que l'on est revenu à soi, et c'est ce qui fait croire, qu'on n'a pensé à rien. J'ai dit ceci en passant, pour montrer qu'on a tort de croire, que l'ame ne pense pas toujours..... Liv. III. part. I. chap. 2. p. 19.

5) Je crois, que tout le monde tombe d'accord, que nous n'appercevons point les objets, qui sont hors des nous par eux-mêmes. Nous voyons le soleil etc. et il n'est pas vrai-semblable, que l'ame sorte du corps et qu'elle aille pour ainsi dire se promener dans les cieux, pour y contempler tous ces objets. Elle ne les voit donc point par eux-mêmes, et l'objet immédiat de notre esprit, lorsqu'il voit le soleil par exemple, n'est pas le soleil, mais quelque chose, qui est intimement unie à notre ame; et c'est ce que j'appelle idée. Ainsi par ce mot idée je n'entends ici autre chose, que ce, qui est l'objet immédiat, ou le plus proche de l'esprit, quand il apperçoit quelque objet. Liv. III. part. II. chap. 1. p. 58..... La différence qu'il y a entre nos perceptions et les idées me paroît aussi claire, que celle, qui est entre nous, qui connoissons, et ce, que nous connaissons. Car nos perceptions ne sont que des modifications de notre esprit, ou que notre esprit même, modifié de telle ou telle manière: et ce que nous connoissons, ou que nous voyons, n'est proprement, que notre idée. Réponse a Mr. Regis. chap. 2. No. 14. p. 500. Les idées des objets sont dont préalables aux perceptions, que nous en avons. Ce ne sont donc point de simples modifications de l'esprit, mais les causes véritables de

ces modifications. Ibid. No. 12. p. 497..... Afin que l'esprit apperçoive quelque objet, il est absolument, nécessaire, que l'idée de cet objet lui soit actuellement présente..... mais il n'est pas nécessaire, qu'il y ait au-dehors quelque chose de semblable a cette idée; car il arrive très souvent, que l'on apperçoit des choses, qui ne sont point. Liv. III. part. II. chap. 1. p. 59. Je crois donc ..... qu'ainsi ces idées ne dépendent point des êtres créés comme de leur causes exemplaires, puisqu'elles sont au contraire les exemplaires des êtres créés, car ..... il faut..... que le modèle du monde..... soit préalable à la volonté..... de la création..... Je ne puis me persuader, que les idées dépendent de Dieu comme de leur cause efficiente. Car étant éternelles, immuables et nécessaires, elles n'ont pas besoin de cause efficiente; quoique j'avouë, que la perception, que j'ai de ces idées, dépende de Dieu comme de sa cause efficiente. Réponse a Mr. Regis. chap. 2. No. 23. p. 537 et 538. Je suis certain, que les idées des choses sont immuables, et que les vérités et les loix éternelles sont nécessaires. — Certainement, si les vérités et les loix éternelles dépendoient de Dieu, si elles avoient été établies par une volonté libre du créateur,..... il me paroit évident, qu'il n'y auroit plus des science véritable..... Ecclaircissem. (X.) sur Liv. III. p. 205. 209. On ne voit, que dans la sagesse de Dieu les vérités éternelles immuables, nécessaires.... Ibid. p. 212. cf. Entretiens sur la Met. p. 15. Il est certain, que Dieu renferme en lui même d'une manière intelligible les perfections des tous les êtres, qu'il a créés, ou qu'il peut créer..... Or ces perfections sont aussi l'objet immédiat de l'esprit de l'homme..... Donc les idées intelligibles, ou, les perfections, qui sont en Dieu, lesquelles nous représentent ce qui est hors de Dieu, sont absolument nécessaires et immuables. Ibid. p. 218.

6) Nous assurons donc, qu'il est absolument nécessaire, que les idées, que nous avons des corps ..... viennent de ces mêmes corps, ou de ces objets; ou bien que notre ame ait la puissance de produire ces idées; ou que Dieu les ait produites avec elle en la créant, ou qu'il les produise toutes les fois, qu'on pense a quelque objet; ou que l'ame ait en elle même toutes les perfections, qu'elle voit dans ces corps; ou enfin, qu'elle soit unie avec un être tout parfait, et qui renferme généralement toutes les perfections intelligibles, ou toutes les idées des êtres crées. Liv. III. part. II. chap. 1. p. 65. La plus commune opinion est celle des Peripateticiens, qui prétendent, que les objets de dehors envoyent des espèces, qui leur ressemblent, et que ces espèces sont portées par les sens extérieurs jusqu'au sens commun. Ibid. chap. 2. p. 66. On assure donc, qu'il n'est pas vraisemblable, que les objets envoyent des images,..... de quoi voici quelques raisons. La première se tire de l'impénétrabilité des corps..... Les espèces impresses des objets sont de petits corps, elles ne peuvent donc pas se pénétrer..... d'ou il est facile de conclure, qu'elles devroient se froisser etc..... Ibid. p. 68. La seconde raison se prend du changement, qui arrive dans les espèces......, l'espèce devient tout d'un coup cinq au six cents fois plus grande etc. Ibid. p. 69. La seconde opinion est de ceux, qui croient, que nos ames ont la puissance de produire les idées des choses, auxquelles elles veulent penser..... En effet le monde intelligible doit être plus parfait, que le monde matériel et terrestre...... Ainsi, quand on assure, que les hommes ont la puissance, de se former les idées telles, qu'il leur plaît, on se met fort en danger, d'assurer, que les hommes ont la puissance de faire des êtres, plus nobles et plus parfaits que le monde que Dieu a créé. Ibid. chap. 2. p. 72 et 74,..... ils devroient seulement

conclure..... que leur volonté est ordinairement nécessaire selon l'ordre de la nature, afin qu'ils aient ses idées; mais non pas, que la volonté est la véritable et la principale cause, qui les rend présentes a leur esprit. Ibid. 82. La troisième opinion est de ceux, qui prétendent, que toutes les idées sont innées ou créées avec nous. Ibid. chap. 4. p. 84. Il (l'esprit) a donc un nombre infini d'idées..... Or je demande s'il est vrai-semblable, que Dieu ait créé tant des choses avec l'esprit de l'homme. Pour moi, cela ne me paroît pas ainsi, principalement puisque cela ce peut faire d'une autre manière, très simple et très facile..... il seroit neanmoins impossible d'expliquer, comment l'ame pourroit les choisir..... Ibid. p. 87. La quatrième opinion est, que l'esprit n'a besoin que de soi-même pour appercevoir les objets, et qu'il peut en se considérant et ses propres perfections, découvrir toutes les choses, qui sont au-dehors. Ibid. chap. 5. p. 90. Mais il me semble, que c'est être bien hardi, que de vouloir soutenir cette pensée. — Dieu voit au dedans de lui même tous les êtres, en considérant ces propres perfections, qui les lui représentent Ibid. p. 62. Cest une proprieté de l'infini, d'être en même temps un et toutes choses, composé pour ainsi dire d'une infinité de perfections..... Les idées, que Dieu a des créatures, ne sont..... que son essence entant qu'elle en est participable, ou imparfaitement imitable, car Dieu renferme, mais divinement, mais infiniment, tout ce qu'il y a de perfection dans les créatures..... Ainsi..... il ne peut les voir qu'en lui, car il ne tire que de lui-même ses connoissances. Ecclaircissemens sur le III. Liv. p. 241. 243.*) il (Dieu) ne peut voir ses créatures, que dans ce, qui est en lui qui les représente. Ibid. p. 221. Mais il n'en est pas de

*) Diese Stelle kommt in den früheren Ausgaben nicht vor.

même des esprits créés, ils ne peuvent voir dans eux mêmes ni l'essence des choses, ni leur existence ..... puis qu'étant trés-limités ils ne contiennent pas tous les ètres, comme Dieu, que l'on peut appeller l'être universel. Liv. III. part. II. chap. 5. p. 93. Il ne reste plus, que la cinquième (manière) qui paraît seule conforme à la raison, et la plus propre pour faire connoître la dépendance, que les esprits ont de Dieu dans toutes leurs pensées. Ibid. chap. 6. p. 95. (Les choses materielles) étant étendues et l'ame ne l'étant pas, il n'y a point de rapport entre elles ..... et par conséquent elles (les ames) ne peuvent voir les corps de dehors, que par des idées, qui les représentent. Ibid. chap. 1. p. 64. Toutes nos idées sont en Dieu, quant à leur réalité intelligible..... Cette substance renferme les idées de toutes le vérités que nous découvrons. Entret. I. p. 31. 32. Il faut se souvenir.... qu'il est absolument nécessaire, que Dieu ait en lui-même les idées des tous les êtres qu'il a créés..... Il faut de plus savoir, que Dieu est très-étroitement uni à nos ames, par sa présence, de sorte, qu'on peut dire, qu'il est le lieu des esprits de même que les espaces sont..... le lieu des corps. Ces deux choses étans supposées, il est certain, que l'esprit peut voir ce qu'il y a dans Dieu, qui représente les êtres créés.... Rech. Liv. III. p. 96. Nos esprits n'habitent, que dans la raison universelle. Entret. p. 32. Ainsi l'esprit peut voir en Dieu les ouvrages de Dieu..... Liv. III. part. II. chap. 6. p. 96. Mais non seulement on peut dire, que l'esprit, qui connoît la vérité, connoît en quelque manière Dieu, qui la renferme, on peut même dire, qu'il connoît en quelque manière les choses comme Dieu les connoît. Liv. V. chap. 5. p. 482. Mais il faut bien remarquer, qu'on ne peut pas conclure, que les esprits voyent l'essence de Dieu, de ce qu'ils voyent toutes choses en Dieu..... Liv. III part. II. chap.

chap. 6. p. 97. Ce n'est pas voir son essence, que de voir les essences des créatures dans sa substance, comme ce n'est pas voir un miroir, que d'y voir seulement les objets qu'il représente. Ecclaircissem. (X.) l. c. p. 255. — Car Dieu est tout être, parce qu'il est infini et qu'il comprend tout, mais il n'est aucun être en particulier. Liv. III. l. c. p. 98. Il faut bien prendre garde, que je ne dis pas, que nous en ayons en Dieu les sentimens.... Le sentiment est une modification de notre ame, et c'est Dieu, qui la cause en nous, et il la peut causer, quoiqu'il ne l'ait pas, parce qu'il voit dans l'idée, qu'il a de notre ame, qu'elle en ait capable. Pour l'idée, qui se trouve jointe avec le sentiment, elle est en Dieu, et nous la voyons.... l. c. 109.

7) Il est nécessaire, que je distingue quatre manières de connoître..... On connoît les choses par elles mêmes et sans idées, lors qu'étant très intelligibles, elles peuvent pénétrer l'esprit, ou se découvrir à lui..... Chap. 7. p. 113. 114. Il n'y a, que Dieu, que l'on connoisse par lui même.... il n'y a que lui seul, qui puisse agir dans l'esprit, et se découvrir a lui..... que nous voyons d'une vue immédiate et directe. — On ne peut concevoir, que ..... l'être universel puisse être apperçu par une idée, c'est-a-dire par un être particulier..... Ibid. p. 116. On ne voit en Dieu, que les choses, dont on a des idées, et il y a des choses, que l'on voit sans idées. Ibid. — »Deus enim illis manifestavit.« C'est lui, qui est proprement la lumière de l'esprit. Ibid. chap. 6. p. 99. Mais non seulement l'esprit a l'idée de l'infini, il l'a même avant celle du fini. (Cf. Entret. I. p. 26.) Car nous concevons l'être infini de cela seul, que nous concevons l'être, sans penser, s'il est fini ou infini. Mais afin, que nous concevions un être fini, il faut nécessairement retrancher quelque chose de cette notion générale de l'être, laquelle par conséquent doit préceder.

Ainsi l'esprit n'apperçoit aucune chose, que dans l'idée, qu'il a de l'infini; et tant s'en faut, que cette idée soit formée de l'assemblage confus de toutes les idées des êtres particuliers, comme le pensent les philosophes; qu'au contraire toutes ces idées particulières ne sont que des participations de l'idée générale de l'infini, de même que Dieu ne tient pas son être des créatures, mais toutes les créatures ne sont que des participations imparfaites de l'être divin. Liv. III. part. II. chap. 6. p. 102.*) Cette présence claire, intime, nécessaire, de Dieu (je veus dire de l'être sans restriction particulière, de l'être infini, de l'être en général) à l'esprit de l'homme agit sur lui plus fortement, que la présence de tous les objets finis. Il est impossible, qu'il se défasse entièrement de cette idée générale de l'être, parce qu'il ne peut subsister hors de Dieu. Peut-être pourroit on dire, qu'il s'en peut éloigner, à cause qu'il peut penser à des êtres particuliers, mais on se tromperoit. Car quand l'esprit considère quelque être en particulier, ce n'est pas tant qu'il s'éloigne, que c'est plùtôt qu'il s'approche, s'il est permis de parler ainsi, de quelques unes de ses perfections en s'éloignant de toutes les autres. Ibid. chap. 8. p. 127. Or, cette idée simple et naturelle de l'être ou de l'infini enferme l'existence nécessaire. Car il est évident, que l'être (je ne dis pas, un tel être) a son existence par lui même; et que l'être, ne peut n'être pas actuellement, étant impossible et contradictoire, que le véritable être soit sans existence..... L'être sans restriction est nécessaire. ..... Ceux, qui ne voyent pas, que Dieu soit, ordinairement ils ne considèrent point l'être, mais un tel être, et par conséquent un être qui peut être ou n'être pas. Liv. IV. chap. 11. p. 343. Les hommes font un jugement précipité, quand ils

*) Fehlt in den früheren Ausgaben.

jugent comme une chose indubitable, que toute substance est corps ou esprit. Mais ils en tirent encore une conclusion précipitée lorsqu'ils concluent par la seule lumière de la raison, que Dieu est un esprit..... Elle nous dicte seulement, que Dieu est un être infinement parfait, et qu'il doit être plutôt esprit, que corps, puisque notre ame est plus parfaite que notre corps. Liv. III. part. II. chap. 9. p. 156. Il ne faut donc pas s'imaginer avec précipitation, que le mot d'esprit, dont nous nous servons pour exprimer ce que c'est que Dieu et ce que nous sommes, soit un terme univoque et qui signifie les mêmes choses, ou des choses fort semblables..... On ne doit pas tant appeller Dieu un esprit, pour montrer positivement, ce qu'il est, que pour signifier, qu'il n'est pas materiel. (Il connoît comme les esprits, il est étendu comme les corps; mais tout cela d'une autre manière, que ses créatures. Entret. VIII. p. 280.)..... Son nom véritable est: Celui qui est; c'est a dire l'être sans restriction, tout être infini et universel. Ibid. chap. 9. p. 157 et 158.

8) On ne peut douter, que l'on ne voye les corps avec leurs propriétés par leurs idées; parce que n'étant pas intelligibles par eux-mêmes, nous ne le pouvons voir que dans l'être, qui les renferme d'une manière intelligible. Liv. III. part. II. chap. 7. p. 117. Toutes les propriétés de l'étenduë ne peuvent consister, que dans de rapports de distance..... Donc il n'est pas possible, que les corps agissent sur les esprits. Entret. 7. p. 220..... Ce qu'on appelle voir les corps, n'est autre chose, qu'avoir actuellement présente à l'esprit l'idée de l'étendue ..... on voit les corps dans l'idée de l'étendue..... J'auroi donc démontré, qu'on voit les corps en Dieu, si je puis prouver, que l'idée de l'étendue ne se trouve qu'en lui, et qu'elle ne peut être une modification de notre ame..... Toutes les modifications

d'un être fini sont nécessairement finies...... or notre esprit est fini, et l'idée de l'étendue est infinie, donc cette idée ne peut pas être une modification de notre esprit..... C'est l'idée de l'étendue, qui les (corps) représente. Rép. au Reg. chap. 2. No. 5. 6. 7. 16. p. 488. 489. 507. L'étendue est une réalité et dans l'infini toutes les réalités s'y trouvent. Dieu est donc étendu aussi bien que les corps, puisque Dieu possède.... toutes les perfections. Mais Dieu n'est pas étendu comme les corps..... il n'a pas les limitations et les imperfections de ses créatures..... cette même étenduë intelligible est leur idée ou leur archetype..... Rien n'est plus clair, que l'étendue intelligible. Entret. VIII. 283. 286. Ainsi c'est en Dieu, et par leurs idées, que nous voyons les corps avec leurs propriétés, et c'est pour cela, que la connoissance que nous en avons, est très parfaite; je veux dire, que l'idée que nous avons de l'étendue suffit pour nous faire connoître toutes les propriétés, dont l'étendue est capable..... Comme les idées des choses, qui sont en Dieu, renferment toutes leurs propriétés, qui en voit les idées, en peut voir successivement toutes les propriétés;.... ce, qui manque à la connoissance, que nous avons de l'étendue, des figures et des mouvemens, n'est point un défaut de l'idée, qui la représente, mais de notre esprit, qui la considère. Liv. III. part. II. chap. 7. p. 117.

9) Il n'en est pas de même de l'ame, nous ne la connoissons point par son idée, nous ne la voyons point en Dieu, nous ne la connoissons que par conscience, et c'est pour cela, que la connoissance, que nous en avons est imparfaite. Nous ne savons de notre ame, que ce que nous sentons, se passer en nous. Si nous n'avions jamais senti de douleur, de chaleur, de lumière etc., nous ne pourrions savoir, si notre ame en seroit capable. Mais si nous voyions en Dieu l'idée, qui réponde à notre

ame, nous connoîtrions en même temps, ... toutes les propriétés, dont elle est capable. Ibid. p. 118. On peut conclure, de ce que nous venons de dire, qu'encore que nos connoissons plus distinctement l'existence de notre ame, que l'existence de notre corps, et de ceux, qui nous environnent, cependant nous n'avons pas une connoissance si parfaite de la nature de l'ame, que de la nature des corps. Liv. III. part. II. cap. 7. p. 119.

Dieu connoît clairement la nature de l'ame, parce qu'il en trouve en lui-même une idée claire et représentative. . . . . Ainsi sa substance est véritablement représentative de l'ame, parce qu'elle en renferme l'archetype ou le modèle éternel. *) Liv. IV. chap. 11. p. 346.

10) De tous les objets de notre connoissance, il ne nous reste plus, que les ames des autres hommes, et que les pures intelligences, et il est manifeste, que nous ne les connoissons, que par conjecture. Nous ne les connoissons présentement ni en elles mêmes, ni par leurs idées, et comme elles sont différentes de nous, il n'est pas possible, que nous les connoissons par conscience. Nous conjecturons, que les ames des autres hommes sont de même espèce que la nôtre. Liv. III. part. II. chap. 7. p. 123.

On ne voit point en Dieu l'idée de son ame, ou l'archetype des esprits. Rép. au Mr. Regis, chap. 2. No. 19. p. 516. Il faut donc conclure, de tout ce, que j'ai dit, que pour faire le meilleur usage, qui se puisse des facultés de notre ame, de nos sens, de notre imagination et de notre esprit, nous ne devons les appliquer qu'aux choses, pour lesquelles elles nous sont données. Il faut distinguer avec soin nos sensations et nos imaginations d'avec nos idées pures; et juger selon nos sensations

---

*) Fehlt in den früheren Ausgaben.

et nos imaginations des rapports que les corps de dehors ont avec le nôtre, sans nous en servir pour découvrir les vérités, qu'elles confondent toujours; et il faut nous servir des idées pures de l'esprit pour découvrir des vérités sans nous en servir pour juger des rapports, que les corps de dehors ont avec le nôtre...... Conclusion de Liv. III. p. 190.

11) Si Dieu, en créant ce monde, eût produit une matière infiniment étendue sans lui imprimer aucun mouvement, tous les corps n'auroient point été différens les uns des autres. Liv. IV. chap. I. p. 194..... si tous les esprits étoient sans inclinations, ou s'ils ne vouloient jamais rien, il ne se trouveroit pas dans l'ordre des choses cette variété. ..... Ibid. p. 195. Dieu ne peut avoir d'autre fin principale de ses operations, que lui-même..... Ibid. p. 196. Les inclinations naturelles des esprits étant certainement des impressions continuelles de la volonté de celui, qui les a créées, et qui les conserve, il est, ce me semble, nécessaire, qu'elles soient entièrement semblables a celles de leur créateur..... il ne peut créer aucune créature, sans la tourner vers lui-même, et lui commander de l'aimer plus que toutes choses. Ibid. p. 197. Comme il n'y a proprement qu'un amour en Dieu, qui est l'amour de lui-même, et que Dieu ne peut rien aimer que..... par rapport à lui, aussi Dieu n'imprime qu'un amour en nous, qui est l'amour du bien en général..... en effet cet amour n'est que notre volonté.... la volonté de l'homme n'est autre chose que l'impression continuelle de l'auteur de la nature, qui porte l'esprit de l'homme vers le bien en général..... Ibid. p. 198. Ce n'est que parce que Dieu s'aime, que nous aimons quelque chose, et si Dieu ne s'aimoit pas, ou s'il n'imprimoit sans cesse dans l'ame de l'homme un amour pareil au sien, c'est-à-dire ce mouvement d'amour que nous

sentons pour le bien en général, nous n'aimerions rien, nous ne voudrions rien, et par conséquent nous serions sans volonté. Liv. V. chap. 1. p. 402. Dieu s'aime uniquement, il n'aime ses ouvrages que parce qu'ils ont rapport à ses perfections, et il les aime à proportion qu'ils y ont rapport: enfin c'est le même amour par lequel Dieu s'aime et les choses, qu'il a faites. Aimer selon le règles de la vertu.... c'est aimer les choses à proportion qu'elles participent à la bonté et aux perfections de Dieu..... enfin c'est aimer par l'impression du même amour, par lequel Dieu s'aime.... Liv. V. chap. 5. p. 483. Certainement il ne faut pas s'imaginer que cette puissance que nous avons d'aimer, vienne ou dépende de nous. Il n'y a que la puissance de mal aimer ou plutôt de bien aimer ce que nous ne devons point aimer, qui dépende de nous..... Liv. IV. chap. 1. p. 199..... Elles (nos inclinations) ont toujours Dieu pour fin dans l'institution de la nature...... Tous les pécheurs tendent à Dieu par l'impression qu'ils recoivent de Dieu quoi qu'ils s'en éloignent par l'erreur et l'égarement de leur esprit. Ils aiment bien, car on ne peut jamais mal aimer, puisqui c'est Dieu qui fait aimer. Mais ils aiment des mauvaises choses, mauvaises seulement, parce que Dieu..... leur défend de les aimer à cause que depuis le péché elles les détournent de son amour. Ibid. p. 201. Nous avons donc premièrement une inclination pour le bien en général, laquelle est le principe de toutes nos inclinations naturelles..... Nous avons de l'inclination pour la conservation de notre être..... Nous avons tous de l'inclination pour les autres créatures..... Je prétends seulement rapporter..... les erreurs de nos inclinations à ces trois chefs...... Ibid. p. 202.

(De l'inclination pour le bien en général, v. chap. 2—4. De la seconde inclination etc., v. chap. 5—12. De la troisième inclination naturelle, v. chap. 13.)

12) L'esprit de l'homme a deux rapports essentiels ou nécessaires fort différents, l'un à Dieu, l'autre à son corps. Comme pur esprit il est essentiellement uni au Verbe de Dieu, à la sagesse et à la vérité éternelle....... car ce n'est que par cette union, qu'il est capable de penser..... Comme esprit humain il a un rapport essentiel à son corps, car c'est à cause qu'il lui est uni, qu'il sent, et qu'il imagine..... On appelle sens ou imagination l'esprit, lorsque son corps est cause naturelle et occasionelle de ses pensées, et on l'appelle entendement lors qu'il agit par lui même, ou plutôt lorsque Dieu agit en lui et que sa lumière l'écclaire en plusieurs façons différentes sans aucun rapport nécessaire à ce, qui se passe, dans son corps. Liv. V. chap. I. p. 401. 402. (La volonté de l'homme) comme volonté..... dépend essentiellement.... de la volonté de Dieu...... Mais la volonté comme volonté d'un homme dépend essentiellement du corps, car ce n'est qu'à cause des mouvemens du sang et des esprits animaux qu'elle se sent agitée de toutes les émotions sensibles. J'ai donc appellé: Inclinations naturelles tous les mouvemens de l'ame, qui nous sont communs avec les pures intelligences ..... et j'appelle ici passions toutes les émotions, que l'ame ressent naturellement à l'occasion des mouvemens extraordinaires des esprits animaux. Ce sont ces émotions sensibles, qui seront le sujet de ce livre. Ibid. p. 403. C'est par l'instinct du sentiment, que je suis persuadé, que mon ame est uni a mon corps, ou que mon corps fait partie de mon être, je n'en ai point d'évidence. Liv. V. chap. 5. p. 488..... L'esprit et le corps sont deux genres d'être tout opposés;..... l'esprit ne peut s'unir au corps par lui même;..... ce n'est que par l'union, que l'on a avec Dieu, que l'ame est blessée lorsque le corps est frappé...... Liv. V. chap. 5. p. 489. La cause naturelle ou occosionelle de ces

impressions est le mouvement des esprits animaux. **Ibid.** chap. I. p. 405. Il est vrai, que les sentimens et les mouvemens de l'ame accompagnent toujours les ébranlemens des fibres du cerveau et le cours des esprits animaux, mais ils n'en sont pas la cause *). **Ibid.** chap. 3. p. 444..... Les causes naturelles ne sont point des véritables causes, ce ne sont que des causes occasionelles, qui n'agissent que par la force et l'efficace de la volonté de Dieu. ..... Liv. VI. part. II. chap. 3. p. 116. Il n'y a donc qu'un seul vrai Dieu, et qu'une seule cause, qui soit véritablement cause; et l'on ne doit pas s'imaginer, que ce qui précède un effet en soit la véritable cause. **Ibid.** p. 122. Or il me paroît très certain, que la volonté des esprits n'est pas capable de mouvoir le plus petit corps qu'il y ait au monde..... Car comment pourrions nous remuer notre bras? Pour le remuer il faut avoir des esprits animaux etc..... et nous voyons, que les hommes, qui ne savent pas seulement, s'ils ont des esprits..... remuent leur bras..... il n'y a point d'homme, qui sache seulement ce qu'il faut faire pour remuer un de ses doits par le moyen des esprits animaux..... **Ibid.** p. 116 und 117. Il suit de ce que je viens de dire que les raisons, qu'on apporte ordinairement pour prouver que les bêtes ont une ame, ne prouvent rien ou prouvent le contraire de ce qu'on prétend. Les chiens, dit-on, crient, quand on les blesse: donc ils ont une ame. Selon ce, que je viens de dire on en doit conclure qu'ils n'en ont point: car le cri est un effet nécessaire de la construction de la machine. Quand un homme en plaine santé ne crie point, lorsqu'on le blesse c'est une marque, que son ame resiste au jeu de sa machine. S'il n'avoit point d'ame et que

---

*) Fehlt in früheren Ausgaben.

son corps fût bien disposé, certainement il crieroit toujours. Liv. V. chap. 3. p. 445.

Ils est évident, que tous les corps grands et petits n'ont pas la force de se remuer..... Liv. VI. part. II. chap. 3. p. 111. La matière..... a de sa nature une capacité passive de mouvement. Mais elle n'a de capacité active, elle n'est mue actuellement que par l'action continuelle du créateur. Entret. 7. p. 247. Nous n'avons que deux sortes d'idées. Idées d'esprits, idées de corps..... Ainsi puisque l'idéee que nous avons de tous les corps nous fait connoître, qu'ils ne se peuvent remuer, il faut conclure, que ce sont les esprits, qui les remuent. Mais quand on examine l'idée, que l'on a de tous les esprits finis, on ne voit point de liaison nécessaire entre leur volonté et le mouvement de quelque corps que ce soit; on voit au contraire qu'il n'y en a point, et qu'il n'y en peut avoir. Liv. VI. part. II. chap. 3. p. 112. Il n'y a donc que Dieu, qui soit véritable cause, et qui aie véritablement la puissance de mouvoir les corps. Je dis de plus, qu'il n'est pas concevable, que Dieu puisse communiquer aux hommes ou aux anges la puissance, qu'il a, de remuer les corps, et que ceux, qui prétendent, que le pouvoir, que nous avons de remuer nos bras, est une véritable puissance, doivent avouer, que Dieu peut aussi donner aux esprits la puissance de créér..... en un mot, qu'il pourra les rendre tout-puissans..... Par conséquent c'est Dieu, qui est véritable cause du mouvement..... et la volonté de l'ange (de l'homme) n'est que cause occasionelle. Ibid. p. 118. 119. Enfin c'est l'auteur de notre être, qui execute nos volontés, »semel jussit, semper paret.« Il remuë même notre bras lors que nous nous en servons contre ses ordres. ..... Ibid. p. 122.

13) On ne doit jamais donner un consentement entier, qu'aux proposition, qui paroissent si évidem-

ment vraies, qu'on ne puisse le leur refuser, sans sentir une peine intérieure et des reproches secrets de la raison, c'est-a-dire sans que l'on connoisse clairement qu'on feroit mauvais usage de sa liberté, si l'on ne vouloit pas consentir. Liv. VI. part. I. chap. 1. p. 5. Le soleil, qui éclaire les esprits.... ne s'éclipse jamais..... Les idées de toutes choses nous étant donc continuellement présentes dans le temps mêmes que nous ne les considerons pas avec attention, il ne reste autre chose,..... qu'à chercher les moyens de rendre notre esprit plus attentif et plus étendu..... Ibid. 8. Il y a des rapports ou des vérités de trois sortes, il y en a entre les idées, entre les choses et leurs idées, et entre les choses seulement..... Il est vrai, que deux fois 2 sont 4.... voila une vérité entre les idées, — il est vrai, qu'il y a un soleil..... vóila une vérité entre les choses et leurs idées, — il est vrai enfin, que la terre est plus grande que la lune.... voila une vérité, qui èst seulement entre les choses. De ces trois sortes de vérités celles qui sont entre les idées sont éternelles et immuables, et..... les règles et les mesures de toutes les autres..... On se sert presque toujours de ses sens, pour découvrir les autres..... Mais non seulement il y a rapport entre les idées, mais encore entre les rapports qui sont entre les idées.... et ainsi à l'infini; c'est-à-dire qu'il y a des vérités et des vérités composées à l'infini..... Ibid. chap. 5. p. 70 et 71. Après avoir essayé de découvrir les erreurs dans leurs causes, et de délivrer l'esprit des préjuges auxquelles il est sujet, j'ai crû, qu'enfin il étoit temps de le préparer à la recherche de la vérité. J'ai donc expliqué dans le sixième livre les moyens qui me semblent les plus naturels...... Peut-être on reconnoîtra par cet essay..... la nécessité, qu'il y a de ne raisonner que sur des idées claires et évidentes ..... et de ne passer jamais aux choses composées,

avant que d'avoir suffisamment examiné les simples dont elles dépendent..... Si l'on prend garde à la manière de philosopher de Mr. Descartes, on ne pourra douter de la solidité de sa philosophie..... Mais comme cette voie naturelle de rechercher la vérité est fort pénible,..... je croi, pour finir utilement cet ouvrage, devoir dire, que la méthode la plus courte et la plus assurée, pour découvrir la vérité et pour s'unir à Dieu..... c'est de vivre en véritable Chrétien,..... c'est d'écouter plûtôt notre foi que notre raison. Conclusion des trois derniers livres, p. 370. 371. 376.

III. Belegstellen aus den Schriften des Spinoza *).

1) Substantias..... divisimus in duo summa genera, extensionem scilicet et cogitationem, ac cogitationem in creatam, sive mentem humanam et increatam sive Deum. Cogitat. metaph. part. II. cap. 1. p. 107.

2) Ex ipsius definitione non potest sequi plurium substantiarum existentia, sequitur ergo ex ea necessario, unicam tantum ejusdem naturae existere. Eth. I. Prop. 8. Schol. 2. Sequitur, Deum esse unicum, hoc est in rerum natura non nisi unam substantiam dari, eamque absolute infinitam esse. Prop. 14. Coroll. 1.

3) Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, h. e. cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei. Ibid. Defin. 3. (Auch: cujus cognitio non indiget cognitione alterius rei. Prop. 8. Schol. 2.)

*) Es wird citirt nach der Ausgabe von Paulus. Jena 1802.

4) Definitio debebit...... comprehendere causam proximam, e. gr. circulus secundum hanc legem sic esset definiendus: eum esse figuram, quae describitur a linea quacunque, cujus alia extremitas est fixa etc.... Definitionis vero rei increatae haec sunt requisita: 1mo ut omnem causam secludat, h. e. objectum nullo alio praeter suum Esse egeat ad sui explicationem. De intellect. emend. p. 450. 451.

5) Determinatio ad rem juxta suum Esse non pertinet, sed e contra est ejus Non-esse...... Determinatio negatio est. Epist. 50. Quoniam determinatum nihil positionis, sed tantum privationem existentiae..... designat, sequitur id, cujus definitio existentiam affirmat, non determinatum posse concipi. Ep. 41. Infinitum (est) absoluta affirmatio existentiae. Eth. I. Prop. 8. Schol. 1.

6) Substantia absolute infinita est indivisibilis. Ibid. Prop. 13. Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia..... alias duae substantiae ejusdem attributi existerent, quod est absurdum. Ibid. Prop. 14. c. demonstr.

7) Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens. Ibid. Defin. 1. Deus est aeternus. Ibid. Prop. 19. demonstr. Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione sequi concipitur. Ibid. Defin. 8. Deus...... necessario existit. Ibid. Prop. 2. Hinc sequitur, nullam dari causam, quae Deum extrinsece vel intrinsece praeter ipsius naturae perfectionem incitet ad agendum. Ibid. Prop. 17. Coroll. 1. Sequitur solum Deum esse causam liberam. Prop. 17. Cor. 2. Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate et a se sola ad agendum determinatur. Necessaria autem vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione. Ibid. Defin. 7.

8) Ens, quatenus ens est, per se solum, ut substantia, nos non afficit, quare per aliquod attributum explicandum est. Cogitat. metaph. I. cap. 3.

9) Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tamquam ejusdem essentiam constituens. Eth. I. Defin. 4.

10) Quorum (attributorum) quodque aeternam et infinitam essentiam exprimit. Ibid. Defin. 6.

11) Intellectus actu, sive is finitus sit sive infinitus .... non ad naturam naturantem referri debet. Ibid. Prop. 31.

12) Per substantiam intelligo etc..... Idem per attributum intelligo, nisi quod attributum dicatur respectu intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis. Epist. 27.

13) Dei natura in certo entis genere non consistit, sed in ente quod absolute indeterminatum est ..... alias ejus natura determinata et deficiens esset. Epist. 4.

14) Per Deum intelligo substantiam constantem infinitis attributis. Eth. I. Defin. 6.

15) Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans. Eth. II. Prop. 1. Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa. Ibid. Prop. 2. Substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur. Ibid. Prop. 7. Schol.

16) Mentis essentia hoc solo consistit, quod sit idea corporis actu existentis, ac proinde mentis intelligendi potentia ad ea tantum se extendit, quae haec idea corporis in se continet, vel quae ex eadem sequuntur. Ad haec corporis idea nulla alia Dei attributa involvit neque exprimit quam extensionem et cogitationem..... Atque adeo concludo, mentem humanam nullum Dei attributum praeter haec posse cognitione assequi. Epist. 66.

17) Ad quaestionem tuam, an de Deo tam cla-

ram quam de triangulo habeam ideam, respondeo affirmando..... Certum est, plurimorum (attributorum) ignorantiam quorundam eorum habere notitiam, non impedire..... (sic e. gr. unam) trianguli proprietatem clare percipiebam, licet multarum aliarum ignarus essem. Epist. 60.

18) Unum quodque unius substantiae attributum per se concipi debet. Eth. I. Prop. 10.

19) Duo attributa realiter distincte concipiuntur, id est unum sine ope alterius..... Ibid. Schol.

20) Longe abest, ut absurdum sit, uni substantiae plura attributa tribuere, quin nihil in natura clarius, quam quod unum quodque ens sub aliquo attributo debeat concipi, et, quo plus realitatis aut Esse habeat, eo plura attributa, quae et necessitatem sive aeternitatem et infinitatem exprimunt, habeat; et consequenter nihil etiam clarius, quam quod ens absolute infinitum necessario sit definiendum ens, quod constat infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam certam essentiam exprimit. Ibid. Schol.

21) Quidquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest. Ibid. Prop. 15.

22) Ea res dicitur in suo genere finita, quae alia ejusdem naturae terminari potest. Ibid. Defin. 2.

23) Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur. Ibid. Defin. 5.

24) ..... hoc est, in solo Deo est, et per solum Deum concipi potest. Ibid. Prop. 23. demonstr.

25) Nulla potest dari...... res, quae extra Deum in se sit. Ibid. Prop. 18. demonstr.

26) Ii prorsus garriunt, ne dicam insaniunt, qui substantiam...... ex partibus...... conflatam esse putant. Perinde enim est, ac si quis ex sola additione et coacervatione multorum circulorum quadratum aut triangulum aut quid aliud tota essentia diversum conflare studeat. Epist. 29. p. 528.

27) Quorum (modorum) definitio quatenus non est ipsa substantiae definitio, nullam existentiam involvere potest, quapropter, quamvis existant, eos ut non existentes concipere possumus. Ibid. p. 527.

28) Res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur. Eth. I. Prop. 25. Coroll.

29) Apparet, nos multa percipere et notiones universales formare, 1mo ex singularibus, nobis per sensus mutilate, confuse et sine ordine ad intellectum repraesentatis, et ideo tales perceptiones cognitionem ab experientia vaga vocare consuevi; 2do ex signis..... Utrumque hunc res contemplandi modum cognitionem primi generis, opinionem vel imaginationem in posterum vocabo. 3o Denique ex eo, quod notiones communes rerumque proprietatum ideas adaequatas habemus; atque hunc: rationem et secundi generis cognitionem vocabo. Praeter haec duo cognitionis genera datur, ut in sequentibus ostendam, aliud tertium, quod scientiam intuitivam vocabimus. Atque hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum. Eth. II. Prop. 40. Schol. 2. Cf. de intell. emend. p. 419. seq.

30) Cognitio..... secundi et tertii generis est necessario vera. Ibid. Prop. 41.

31) De natura rationis non est, res ut contingentes, sed ut necessarias contemplari. Ibid. Prop. 44.

32) De natura rationis est, res sub quadam aeternitatis specie percipere. Ibid. Coroll. 2.

33) A sola imaginatione pendere, quod res tam respectu praeteriti quam futuri ut contingentes contemplemur. Ibid. Coroll. 1.

34) Cognitio primi generis unica est falsitatis causa. Ibid. Prop. 41.

35)

35) Rerum a Deo productarum essentia non involvit existentiam. Eth. I. Prop. 24.

36) Per naturam naturatam .... intelligo ..... omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur ut res. I. Prop. 29. Schol.

37) Per naturam naturantem nobis intelligendum est id, quod in se est et per se concipitur, sive talia substantiae attributa, quae aeternam et infinitam essentiam exprimunt, hoc est, Deus, quatenus ut causa libera consideratur. Ibid.

38) Intellectus actu, sive is finitus sit, sive infinitus, ut et voluntas etc. ad naturam naturatam, non vero ad naturantem referri debent, per intellectum enim non intelligimus absolutam cogitationem, sed certum tantum modum cogitandi. I. Prop. 31. c. demonstr. Sequitur voluntatem et intellectum ad Dei naturam ita sese habere, ut motus et quies. I. Prop. 32. Coroll. 2.

39) In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate naturae divinae determinata sunt. I. Prop. 29. Hinc sequitur, omnes res particulares contingentes et corruptibiles esse. II. Prop. 31. Coroll.

40) Unde clare apparet, nos existentiam substantiae toto genere a modorum existentia diversam concipere. Epist. 29.

41) Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens. Omnia enim, quae sunt, in Deo sunt .... deinde extra Deum nulla potest dari res, quae in se sit..... I. Prop. 18. c. dem.

42) Hinc sequitur, Deum non operari ex libertate voluntatis. I. Prop. 32. Coroll. 1.

43) Omnia Dei decreta ab aeterno a Deo sancita fuerunt, nam alias imperfectionis et inconstantiae argueretur. I. Prop. 33. Schol. 2.

44) Dei potentia est ipsa ejus essentia, ex sola enim necessitate Dei essentiae sequitur, Deum esse causam sui et omnium rerum. I. Prop. 34. c. dem.

45) Quidquid concipimus in Dei potestate esse, id necessario est. I. Prop. 35.

46) Res nullo alio modo neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt, res enim omnes ex data Dei natura necessario secutae sunt. I. Prop. 33. Neque dubito ..... quin tandem talem libertatem, qualem jam Deo tribuunt non tantum ut nugatoriam, sed ut magnum scientiae obstaculum plane rejiciant. Ut res aliter se habere possint, necessario Dei voluntas aliter se habere etiam deberet, atqui etc..... ergo neque res aliter se habere possunt. Ibid. demonstr.

47) Fateor, hanc opinionem ..... minus a vero aberrare, quam illorum, qui statuunt, Deum omnia sub ratione boni agere. Nam hi aliquid extra Deum videntur ponere, ... ad quod tamquam ad certum scopum collimat. Quod profecto nihil aliud est, quam Deum fato subjicere ..... Ibid. Schol. 2.

48) Ratio seu causa cur Deus seu natura agit, et cur existit, una eademque est. Ut ergo nullius finis causa existit, nullius finis causa agit. Eth. IV. Praef.

49) Si Deus propter finem agit, aliquid necessario appetit, quo caret I. Append.

50) Quodcunque singulare, sive quaevis res, quae finita est et determinatam habet existentiam non potest existere nec ad operandum determinari, nisi ad existendum et operandum determinetur ab alia causa, quae etiam finita est, et determinatam habet existentiam; et rursus haec causa non potest etiam existere, neque ad operandum determinari, nisi ab alia quae etiam finita est et determinetur ad existendum et operandum et sic in infinitum. I. Prop. 28.

51) ..... Id, quod finitum est ..... ab absoluta natura alicujus Dei attributi produci non potuit, quidquid enim ex absoluta natura alicujus Dei attributi sequitur, id infinitum et aeternum est....... I. Prop. 28. demonstr.

52) I. Prop. 29., s. oben unter No. 39.

53) Ibid. Prop. 33., s. unter No. 46.

54) Nullas res singulares praeter corpora et cogitandi modos sentimus, nec percipimus II. Axiom. 5.

55) Per corpus intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus ut res extensa consideratur, certo et determinato modo exprimit. II. Defin. 1.

56) Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum. II. Prop. 7.

57) Cujuscunque attributi modi Deum quatenus tantum sub illo attributo, cujus modi sunt, et non quatenus sub ullo alio consideratur, pro causa habent. II. Prop. 6.

58) Hinc sequitur, quod Esse formale rerum, quae modi non sunt cogitandi, non sequitur ideo ex divina natura, quia res prius cognovit; sed eodem modo, eademque necessitate res ideatae ex suis attributis consequuntur et concluduntur, ac ideas ex attributo cogitationis consequi ostendimus. Ibid. Coroll.

59) Ideae non ipsa ideata, sive res perceptas, pro causa efficiente agnoscunt. II. Prop. 5.

60) Esse formale ideae ..... non nisi per alium cogitandi modum tamquam causam proximam ..... potest percipi. Quamdiu res ut cogitandi modi considerantur, ordinem totius naturae sive causarum connexionem per solum cogitationis attributum explicare debemus et quatenus ut modi extensionis considerantur, ordo etiam totius naturae per solum extensionis attributum explicari debet ..... II. Prop. 7. et Schol.

61) Sic etiam modus extensionis et idea illius modi una eademque est res, sed duobus modis expressa. II. Prop. 7. Schol. Ea..... admodum communia sunt, nec magis ad hominem quam ad reliqua individua pertinent, quae omnia quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt. Ibid. Prop. 13. Schol.

62) Hinc sequitur, quod mens eo aptior est ad plura adaequate percipiendum, quo ejus corpus plura habet cum aliis corporibus communia. II. Prop. 39. Coroll.

63) Ad determinandum quid mens humana reliquis intersit, quidque reliquis praestet, necesse nobis est, ejus objecti, ut diximus, h. e. corporis humani naturam cognoscere. Ibid. Prop. 13. Schol.

64) Hinc sequitur, hominem mente et corpore constare, et corpus humanum prout ipsum sentimus, existere. Ex his non tantum intelligimus, mentem humanam unitam esse corpori, sed etiam, quid per mentis et corporis unionem intelligendum sit. Ibid. Coroll. et Schol.

65) Mens et corpus una eademque res est, quae jam sub cogitationis, jam sub extensionis attributo concipitur. III. Prop. 2. Schol.

66) Ostendimus corporis ideam et corpus, hoc est, mentem et corpus unum et idem esse individuum, quod jam sub cogitationis, jam sub extensionis attributo concipitur. II. Prop. 21. Schol.

67) Primum quod actuale mentis humani Esse constituit nihil aliud est, quam idea rei alicujus singularis actu existentis. Objectum ideae humanam mentem constituentis, est corpus, sive certus extensionis modus, actu existens, et nihil aliud. Ibid. Prop. 11 et 13.

68) Nec corpus mentem ad cogitandum, nec mens corpus ad motum, neque ad quietem, nec ad aliquid..... (si quid est) aliud determinare potest. III. Prop. 2. Unde fit, ut ordo sive rerum concatenatio una sit, sive natura sub hoc, sive sub illo attributo concipiatur, consequenter ut ordo actionum et passionum corporis nostri simul sit natura cum ordine actionum et passionum mentis. Ibid. Schol.

69) Quae omnia profecto clare ostendunt, mentis tam decretum quam appetitum et corporis determinationem simul esse natura vel potius unam ean-

demque rem, quam, quando sub cogitationis attributo consideratur et per ipsum explicatur, decretum appellamus, et quando sub extensionis attributo consideratur, ex legibus motus et quietis deducitur, determinationem vocamus.... Ibid. Schol.

70) Etenim quid corpus possit, nemo hucusque determinavit, h. e. neminem hucusque experientia docuit, quid corpus ex solis legibus naturae...... possit agere, et quid non possit...... Ibid.

71) Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit. II. Prop. 23. Mens enim humana est ipsa idea sive cognitio corporis humani, quae in Deo est. Ibid. Prop. 19. demonstr.

72) Mentis humanae datur etiam in Deo idea, sive cognitio. Ibid. Prop. 20.

73) Haec mentis idea eodem modo unita est menti, ac ipsa mens unita est corpori. Ibid. Prop. 21.

74) Mentis idea et ipsa mens una eademque est res, quae sub uno eodemque attributo, nempe cogitationis, concipitur. Mentis inquam idea, et ipsa mens in Deo eadem necessitate ex eadem cogitandi potentia sequuntur dari. Nam re vera idea mentis, hoc est idea ideae, nihil aliud est, quam forma ideae, quatenus haec ut modus cogitandi, absque relatione ad objectum, consideratur; simulac enim quis aliquid scit, eo ipso scit, se id scire, et simul scit, se scire, quod scit et sic in infinitum. II. Prop. 21. Schol.

75) Hominis essentia non involvit necessariam existentiam. II. ax. 2. Est ergo..... modus, qui Dei naturam certo et determinato modo exprimit. II. Prop. 10. Coroll.

76) Hinc sequitur, mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei, ac proinde cum dicimus, mentem humanam hoc vel illud percipere, nihil aliud dicimus, quam quod Deus, non quatenus infinitus est, sed quatenus per naturam humanae mentis explicatur, sive quatenus humanae mentis essentiam

constituit, hanc vel illam habet ideam. II. Prop. 11. Coroll.

77) Hac ratione mentem humanam partem cujusdam infiniti intellectus statuo. Epist. 15. p. 500.

78) Apparet, quod mens nostra .... cogitandi modus sit, qui alio ..... determinatur ..... ita ut omnes simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituant. Eth. V. Prop. 50. Schol.

79) Cum de natura substantiae sit, esse infinitam, sequitur ad naturam substantiae corporeae unamquamque partem pertinere, nec sine ea esse aut concipi posse. Epist. 15. p. 500.

80) In mente nulla est absoluta sive libera voluntas sed mens ad hoc vel illud volendum determinatur a causa, quae etiam ab alia determinata est, et haec iterum ab alia et sic in infinitum. Eth. II. Prop. 48.

81) Homines se liberos esse opinantur, quandoquidem suarum volitionum, suique appetitus sunt conscii et de causis, a quibus disponuntur ad appetendum et volendum, quia eorum sunt ignari, ne per somnium cogitant. I. Append.

82) In mente nulla datur volitio, sive affirmatio et negatio, praeter illam, quae idea, quatenus idea est, involvit. E. gr. Affirmatio (tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis) conceptum sive ideam trianguli involvit, hoc est, sine idea trianguli non potest concipi ..... et vice versa haec trianguli idea sine hac affirmatione nec esse nec concipi potest..... Eth. II. Prop. 49. dem.

83) Voluntas et intellectus unum et idem sunt. Ibid. Coroll.

84) Nos tum agere dico, cum aliquid in nobis aut extra nos fit, cujus adaequata sumus causa.... At contra nos pati dico, cum in nobis aliquid fit, vel ex nostra natura aliquid sequitur cujus nos non nisi partialis sumus causa. — Causam adaequatam appello eam, cujus effectus potest clare et distincte

per eandem percipi, inadaequatem autem seu partialem illam voco, cujus effectus per ipsam solam intelligi nequit. Eth. III. Def. 2 et 1.

85) Mens nostra quaedam agit, quaedam vero patitur, nempe quatenus adaequatas habet ideas, eatenus quaedam necessario agit, et quatenus ideas habet inadaequatas, eatenus necessario quaedam patitur. Mentis actiones ex solis ideis adaequatis oriuntur, passiones autem a solis inadaequatis pendent. Eth. III. Prop. 1 et 3.

86) Cum dicimus, Deum hanc vel illam ideam habere, non tantum, quatenus naturam humanae mentis constituit; sed quatenus simul cum mente humana alterius rei etiam habet ideam, tum dicimus mentem humanam rem ex parte, sive inadaequate percipere. Eth. II. Prop. 11. Coroll. Certum est, ideas inadaequatas ex eo tantum in nobis oriri, quod pars sumus alicujus entis cogitantis, cujus quaedam cogitationes ex toto, quaedam ex parte tantum nostram mentem constituunt. De int. emend. p. 441.

87) Quicquid necessario sequitur ex idea, quae in Deo est adaequata, non quatenus mentem unius hominis tantum, sed quatenus aliarum rerum mentes simul cum ejusdem hominis mente in se habet, ejus illius hominis mens non est causa adaequata, sed partialis, ac proinde mens, quatenus ideas inadaequatas habet, quaedam necessario patitur. Eth. III. Prop. 1. demonstr.

88) Videmus itaque passiones ad mentem non referri, nisi quatenus aliquid habet, quod negationem involvit, sive quatenus consideratur naturae pars, quae per se absque aliis non potest clare et distincte percipi. Eth. III. Prop. 3. Schol. cf. IV. Prop. 2.

89) Unde (ab imaginatione) anima habet rationem patientis.... novimus eandem quid vagum esse, et a quo anima patitur. De int. emend. p. 446.

90) Imaginatio idea est, quae magis corporis

humani praesentem constitutionem, quam corporis externi naturam indicat, non quidem distincte sed confuse, unde fit, ut mens errare dicatur. Eth. VI. Prop. 1. Schol. —

91) Hinc sequitur mentem eo pluribus passionibus esse obnoxiam, quo plures ideas inadaequatas habet, et contra eo plura agere, quo plures habet adaequatas. Eth. III. Prop. 1. Coroll.

92) Quo unaquaeque res plus perfectionis habet, eo magis agit et minus patitur, et contra, quo magis agit, eo perfectior est. Eth. V. Prop. 40.

93) Unaquaeque res quantum in se est, in suo esse perseverare conatur. Hic conatus...... nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam..... Hic conatus (mentis) cum ad menten solam refertur, voluntas appellatur, sed cum ad mentem et corpus simul refertur, vocatur appetitus..... Inter appetitum et cupiditatem nulla est differentia.... Eth. III. Prop. 6. 7. et 9. Schol. Cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus ex data quacunque ejus affectione determinata concipitur ad aliquid agendum. Ibid. Affect. definit. I.

94) Quicquid corporis nostri agendi potentiam auget..... ejusdem rei idea mentis nostrae cogitandi potentiam auget..... (quare) mens....., ea imaginari conatur, quae corporis agendi potentiam augent. Eth. III. Prop. 11. et 12.

95) Laetitia est hominis transitio a minore ad majorem perfectionem. Tristitia est hominis transitio a majore ad minorem perfectionem. Ibid. Affect. definit. 2 et 3.

96) Amor est laetitia concomitante idea causae externae, odium est tristitia concomitante idea causae externae. Ibid. definit. 6. 7. —

97) Cf. Eth. III. Prop. 59. usque ad part. IV.

98) Affectus, qui animi pathema dicitur, est confusa idea, qua mens majorem vel minorem sui corporis, vel alicujus ejus partis, existendi vim quam

antea, affirmat et qua data ipsa mens ad hoc potius, quàm ad illud cogitandum determinatur. Affect. general. definit. Humanam impotentiam in moderandis et coërcendis affectibus servitutem voco. Eth. IV. Praefat.

99) Bonum et malum quod attinet, nihil etiam positivum in rebus, in se scilicet consideratis, indicant, nec aliud sunt praeter cogitandi modos, seu notiones, quas formamus ex eo, quod res ad invicem comparamus. Ibid. p. 202.

100) Cuncta ejusdem generis singularia..... una eademque definitione exprimimus et idcirco judicamus ea omnia aeque apta esse ad summam perfectionem, quam ex ejusmodi definitione deducere possumus; quando autem unum invenimus, cujus opera cum ista pugnant perfectione, tunc id ea privatum esse judicamus, et a sua natura aberrare. Ep. 32. p. 543.

101) Non possum concedere peccata et malum quid positivum esse, multo minus aliquid esse aut fieri contra Dei voluntatem...... in rebus nullam imperfectionem possumus concipere, nisi ad alias res attendamus, quae plus habent realitatis;...... malum.... est privationis status,.... et certum est, privationem non esse quid positivum, eamque respectu nostri, non vero Dei intellectus, ita nominari. Deus enim res non abstracte novit. Ibid.

102) Dico privationem..... esse..... simplicem et meram carentiam, quae in se nihil est. Ep. 34. p. 566.

103) Si jam poteris demonstrare, malum, errorem etc..... quicquam esse, quod essentiam exprimit, tibi penitus concedam Deum scelerum, mali, erroris etc. causam esse. Ep. 36. p. 581.

104) (Hae) notiones praeter imaginandi modos, quibus imaginatio diversimode afficitur, nihil sunt, et tamen ab ignaris tamquam praecipua rerum attributa considerantur. Eth. I. Append.

105) Rerum perfectio ex sola earum natura et potentia est aestimanda, nec ideo res magis aut minus perfectae sunt, propterea quod hominum sensum delectant vel offendunt. Ibid.

106) Naturae cujuscunque rei nihil aliud competit, quam id, quod ex data ipsius causa necessario sequitur. Ep. 25. p. 518.

107) At instas: si homines ex naturae necessitate peccant, sunt ergo excusabiles;...... at nego quod propterea omnes beati esse debeant, possunt quippe homines excusabiles esse, et nihilominus beatitudine carere.... Est enim equus excusabilis, quod equus et non homo sit, at nihilominus equus et non homo esse debet. Qui ex morsu canis furit, excusandus quidem est et tamen suffocatur. — Ep. 25. Ibid.

108) Per bonum id intelligam quod certo scimus nobis esse utile, per malum autem id quod certo scimus impedire, quominus boni alicujus simus compotes. Eth. IV. Def. 1 et 2.

109) Per virtutem et potentiam idem intelligo, hoc est virtus..... est hominis essentia seu natura, quatenus potestatem habet quaedam efficiendi, quae per solas ipsius naturae leges possunt intelligi. Ibid. Definit. 8.

110) Dicis: quaenam ratio impedit, quominus quaevis scelera avide perpetrem. — Quantum ad me, ea ommitto vel ommittere studeo, quia expresse cum mea singulari natura pugnant...... Ep. 34. p. 570. —

111) Cum ratio nihil contra naturam postulet, postulat ergo ipsa, ut unusquisque se ipsum amet, suum utile, quod revera utile est quaerat, et id omne, quod hominem ad majorem perfectionem revera ducit appetat et absolute, ut unusquisque suum Esse quantum in se est, conservare conetur. Eth. IV. Prop. 18. Schol.

112) Virtus nihil aliud est, quam ex legibus propriae naturae agere. Ibid.

113) Quo magis unusquisque suum utile quaerere, hoc est, suum Esse conservare conatur et potest, eo magis virtute praeditus est, contra quatenus unusquisque suum utile, hoc est, suum Esse conservare negligit, eatenus est impotens. Eth. IV. Prop. 20.

114) Homo quatenus ad aliquid agendum determinatur ex eo quod ideas habet inadaequatas — (patitur, ideoque) — non potest absolute dici ex virtute agere. Eth. IV. Prop. 23.

115) Ex virtute absolute agere nihil aliud in nobis est, quam ex ductu rationis agere, vivere, suum Esse conservare (haec tria idem significant) ex fundamento proprium utile quaerendi. (Hoc) nihil aliud est quam ex legibus propriae naturae agere. Eth. IV. Prop. 24. c. demonstr.

116) Mens quatenus ratione utitur nihil aliud sibi utile esse judicat, nisi id, quod ad intelligendum conducit, nam rationis essentia nihil aliud est, quam mens nostra quatenus clare et distincte intelligit. Eth. IV. Prop. 26. c. demonstr.

117) Nihil certo scimus bonum aut malum esse, nisi id quod ad intelligendum revera conducit, vel quod impedire potest quominus intelligamus. Ibid. Prop. 27.

118) Summum mentis bonum est Dei cognitio et summa mentis virtus, Deum cognoscere. Ibid. Prop. 28.

119) Summum bonum eorum, qui virtutem sectantur omnibus commune est, eoque omnes aeque gaudere possunt. Pertinet namque ad mentis humanae essentiam, adaequatam habere cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei. Ibid. Prop. 36. c. Schol.

120) Quo corpus .... aptius redditur, eo mens aptior ad percipiendum redditur, adeoque id, quod corpus hac ratione disponit aptumque ad haec reddit, est necessario bonum seu utile. Ibid. demonstr. ad prop. 38.

121) Laetitia directe mala non est, sed bona; tristitia autem contra directe est mala. Ibid. Prop. 41.

122) Commiseratio in homine, qui ex ductu rationis vivit, per se mala et inutilis est. Ibid. Prop. 50.

123) Humilitas virtus non est, sive ex ratione non oritur. Poenitentia virtus non est, sive ex ratione non oritur; sed is quem facti poenitet, bis miser seu impotens est. Ibid. Prop. 53 et 54.

124) Tamen quandoquidem peccandum est, in istam partem potius peccandum. Terret vulgus nisi metuat Ibid. Schol. ad Prop. 54.

125) Cognitio mali est ipsa tristitia .... ac proinde passio est, quae ab ideis inadaequatis pendet. Hinc sequitur, quod si mens humana non nisi adaequatas haberet ideas, nullam mali formaret notionem. Ibid. Demonstr. et Coroll. ad Prop. 64.

126) Et consequenter (nam bonum et malum correllata sunt) neque boni. Ibid. Demonstr. ad Prop. 68.

127) Affectus qui passio est, desinit esse passio, simul atque ejus claram et distinctam formamus ideam. Nam affectus qui passio est, idea est confusa. Eth. V. Prop. 3. c. Demonstr.

128) Nulla est corporis affectio, cujus aliquem clarum et distinctum non possumus formare conceptum. Hinc sequitur, unumquemque potestatem habere, ... efficiendi, — ut ab affectibus minus patiatur. Eth. V. Prop. 4. et Schol.

129) Quatenus mens res omnes ut necessarias intelligit, eatenus majorem in affectus potentiam habet, seu minus ab iisdem patitur. Eth. V. Prop. 6.

130) Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus. Eth. V. Prop. 24.

131) Nulla est corporis affectio, cujus aliquod clarum et distinctum non possit mens formare conceptum, — adeoque efficere potest, ut omnes ad Dei ideam referantur. Demonstr. ad Prop. 14. ejusd.

132) Qui se suosque affectus clare et distincte intelligit, laetatur, idque concomitante idea Dei, atque adeo Deum amat, et eo magis, quo se suosque affectus magis intelligit. Demonstr. ad Prop. 15. ejusd.

133) At objici potest, quod, dum Deum omnium rerum causam intelligimus, eo ipso Deum tristitiae causam consideramus. Sed ..... quatenus tristitiae causas intelligimus, eatenus ipsa desinit esse passio, hoc est, eatenus desinit esse tristitia; atque adeo quatenus Deum tristitiae causam esse intelligimus, eatenus laetamur. Eth. V. Schol. ad Prop. 18.

134) Quatenus (nos res) in Deo contineri et ex naturae divinae necessitate consequi concipimus, ... (eatenus) ..... eas sub aeternitatis specie concipimus. Eth. V. Prop. 29 Schol.

135) Mens nostra, quatenus se et corpus sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque se in Deo esse, et per Deum concipi. Eth. V. Prop. 30.

136) Quicquid intelligimus tertio cognitionis genere, eo delectamur et quidem concomitante idea Dei. Ex tertio cognitionis genere oritur amor Dei intellectualis. Ibid. Prop. 32. et Coroll.

137) Deus expers est passionum, nec ullo laetitiae aut tristitiae affectu afficitur. Deus proprie loquendo, neminem amat neque odio habet. Ibid. Prop. 17. et Coroll.

138) Qui Deum amat, conari non potest, ut Deus ipsum contra amet, nam cuperet, ut Deus, quem amat, non esset Deus. Ibid. Prop. 19. c. Demonstr.

139) Amor Dei intellectualis ..... est aeternus, tamen habet omnes amoris perfectiones, perinde ac si ortus esset. Sed ..... mens easdem perfectiones ..... aeternas habet..... Quod si laetitia in transitione ad majorem perfectionem consistit, beatitudo sane in eo consistere debet, quod mens ipsa perfectione sit praedita. Ibid. Prop. 33. et Schol.

140) Mentis amor intellectualis erga Deum est ipse Dei amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae mentis, sub specie aeternitatis consideratam, explicari potest, hoc est, mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat. Ibid. Prop. 36.

141) Hinc sequitur, quod Deus, quatenus se ipsum amat, homines amat..... et amor Dei erga homines et mentis erga Deum amor intellectualis unum et idem sit. Ex his clare intelligimus, qua in re salus nostra seu beatitudo, seu libertas consistit, nempe in constanti et aeterno erga Deum amore. Ibid. Coroll. et Schol.

142) In Deo datur necessario idea, quae hujus et illius corporis humani essentiam sub aeternitatis specie exprimit.... erit hoc necessario aliquid, quod ad mentis essentiam pertinet, aeternum. Ibid. Prop. 22. et demonstr. Prop. 23.

143) Talis existentia, ut aeterna veritas (habet) ..... per durationem aut tempus explicari non potest, tametsi duratio principio et fine carere concipiatur. Eth. I. Def. 8. Expl.

144) Duratio est attributum, sub quo rerum creatarum existentiam..... concipimus. Cogitat. metaph. p. 101.

145) ..... durationem, hoc est existentiam, quatenus abstracte concipitur..... Eth. II. Prop. 45. Schol.

146) Mens humana non potest cum corpore absolute destrui sed ejus aliquid remanet, quod aeternum est. Sed menti humanae..... durationem non tribuimus, nisi durante corpore. Eth. V. Prop. 23. c. demonstr.

147) Mens non nisi durante corpore obnoxia est affectibus, qui ad passiones referuntur. Hinc sequitur, nullum amorem praeter amorem intellectualem esse aeternum. Videmus, homines.... mentis

aeternitatem ..... cum duratione confundere, eamque imaginationi seu memoriae tribuere, quam post mortem remanere credunt. Ibid. Prop. 34. Coroll. Schol.

148) Certi sumus, mentem aeternam esse quatenus res sub aeternitatis specie concipit. Ibid. Prop. 31. Schol.

149) Quo plures res secundo et tertio cognitionis genere mens intelligit,...... eo major ejus pars remanet ..... eo minus ipsa ab affectibus, qui mali sunt, patitur, et mortem minus timet. Eth. V. Prop. 38. c. demonstr.

150) Qui corpus ad plurima aptum habet, is mentem habet, cujus maxima pars est aeterna. Ibid. Prop. 39.

151) Hinc sequitur, partem mentis, quae remanet ...... perfectiorem esse reliqua. Nam pars mentis aeterna est intellectus, per quem solum nos agere dicimur, illa autem, quam perire ostendimus, est ipsa imaginatio. Ibid. Coroll. ad Prop. 40.

152) Quamvis nesciremus, mentem nostram aeternam esse, pietatem tamen et religionem et absolute omnia quae ad animositatem et generositatem referri ostendimus .... prima haberemus. Ibid. Prop. 41.

153) Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus, nec eadem gaudemus quia libidines coërcemus, sed contra, quia eadem gaudemus, ideo libidines coërcere possumus. Ex quibus apparet, quantum sapiens polleat potiorque sit ignaro, qui sola libidine agitur. Ibid. Prop. 42. et Schol.

154) Per jus ..... naturae intelligo ipsas naturae leges, seu regulas, secundum quas omnia fiunt, hoc est, ipsam naturae potentiam, atque adeo totius naturae et consequenter uniuscujusque individui naturale jus eousque se extendit, quo ejus potentia. Tract. polit. cap. 1. p. 307.

155) E. gr. pisces a natura determinati sunt ad natandum, magni ad minores comedendum, adeoque

pisces summo naturali jure aqua potiuntur et magni minores comedunt. Tract. theol. polit. Cap. XVI. p. 359.

156) ..... sequitur, jus ..... naturae ..... nihil nisi quod nemo cupit et quod nemo potest, prohibere..... Tract. polit. cap. 2. p. 310.

157) ..... nullum hic agnoscere possumus differentiam inter cupiditates, quae ex ratione et inter illas, quae ex aliis causis in nobis ingenerantur..... Nihil namque homo, seu ratione, seu sola cupiditate ductus, agit, nisi secundum leges et regulas naturae, hoc est, ex naturae jure. Ibid. p. 308.

158) ..... Factum est, ut plerumque pro Ethica Satyram scripserint, et ut numquam Politicam conceperint, quae possit ad usum revocari, sed quae pro chimaera haberetur, vel quae in Utopia..... institui potuisset. Tract. polit. cap. 1. p. 303.

159) Nihil quod novum vel inauditum est, sed tantum ea, quae cum praxi optime conveniunt, certa et indubitata ratione demonstrare, aut ex ipsa humanae naturae conditione deducere intendi; et ut ea, quae ad hanc scientiam spectant, eadem animi libertate, qua res mathematicas solemus, inquirerem, sedulo curavi, humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere. Ibid. p. 304.

160) Quia homines ut plurimum affectibus natura sunt obnoxii, sunt ergo homines ex natura hostes. Ibid. Cap. 2. p. 312.

161) ..... sine ulla naturalis juris repugnantia, societas formari potest, ... si nimirum unusquisque omnem quam habet potentiam in societatem transferat..... Tract. theol. polit. cap. XVI. p. 364.

162) Hoc jus, quod multitudinis potentia definitur, imperium appellari solet. Tract. polit. cap. 2. p. 313.

163) ..... perspicuum nobis fit, in statu naturali non dari peccatum ..... Nihil absolute naturae jure prohibetur, nisi quod neme potest. — ... Peccatum

catum itaque non nisi in imperio concipi potest. — Tract. polit. cap. 2. p. 314.

IV. Belegstellen aus der Schrift des Hirnhaim:*) *de typho gen. hum.*

1) Scientias hoc scripto persequi placuit, de quibus inanis stultusque mundus insolentissime gloriatur, tumidam illam pseudosophiam, qua inflati hodie multi fastuose super alios extolluntur .... tamquam ..... cum ipsis moritura esset sapientia. Prooem. p. 2. 3. Hanc vanorum hominum scientiam typhum humani generis appello..... Est vero typhus vel typhon ventus seu turbo aëris ..... interdum ipsa quoque navigia contorta frangens. Huic ..... exitiosam hujus mundi scientiam comparo. Quot hoc typho e terra virtutis et basi vitae melioris eradicati in altum exitiose tolluntur. Ibid. Nunc tanto sciendi desiderio passim flagrant omnes ..... ut vel neminem reperias indoctum, vel saltem qui indoctus aestimari vel esse velit. Cap. 1. p. 8. Nescio, quam pestem tantopere mortalibus abominandam esse pronuntiem, quantopere hunc typhum perniciosissimum. Quod enim in Adam vulnerati ...... sanctitatem amiserimus ..... causa quae alia fuit, quam pestilens sciendi cupiditas? Ibid. p. 12. Nocumenta breviter perstringemus, quae scientia corpori humani temporaliter infert. Cap. 2. p. 13. seq.

2) Sed quorsum tela fabrico? quem impeto adversarium? scientiam oppugno, quae tamen fortasse nulla datur, ut plurimi e Philosophis non irrationabiliter senserunt. Cap. 3. p. 20. Quae enim cer-

*) Es wird citirt n. d. Ausgabe: *Pragae Czernach* 1676. kl. 4.

titudo intellectus nostri, quae infallibilitas adeo firma esse potest, cum sit dependens a fallibilibus et incertis sensuum experimentis. Nihil enim est in intellectu, ait Aristoteles, quin prius fuerit in sensu. p. 21. In rerum creatione falsificatum est illud axioma: Ex nihilo nil fit..... In verbi aeterni incarnatione fatua ostensa est eorundem doctrina, qua docebant, Deum corpore..... nullatenus esse arctabilem..... In mysterio Eucharistiae..... stabilita principia videntur labefactari..... ut: accidens non potest ullo modo esse sine subjecto, accidentis esse est inesse etc..... Per miracula Christi, caecos etc. restituentis..... confusa est certitudo illius axiomatis: a privatione ad habitum non fit regressus..... Nullius principii veritatem..... eas figere sinam in meo animo radices quominus..... sim paratus ad aeternae veritatis contrariam revelationem..... illud confestim repudiare p. 22. seq. Non majori certitudine nos miseri homunciones rerum veritates intellectu nostro dijudicare possumus, quam caecutiens oculus rerum figuras et colores valeat dijudicare. Cap. 4. p. 36. Cum tanta sit imbecillitas et obscuritas intellectus humani, major adhuc est obscuritas rerum ab ipso intelligendarum. Ibid. Nec solum supernaturales sed etiam naturales multae veritates addisci non possunt, nisi Deo inspirante et docente. Cap. 3. p. 28. Tu fidei tuae rationem potissimam Illum habe, qui non mentiri non falli, sed neque fallere potest. Dic illud:..... »ipse dixit.« Ibid. Optimum esset, si ad omnes propositiones unica semper distinctione nobis uti liceret: Si est verum, concedo, si est falsum, nego..... Divina ergo solum nobis curanda est authoritas. Cap. 4. p. 38. 39.

(De theol. et med. etc. v. cap. 5. — de Sympathiis cap. 6. — de magnetismis cap. 7. De antipathiis cap. 8. de aliis naturae mirabilibus cap. 9.)

3) De materialibus rerum principiis magna inter

authores dissensio..... Tria statui possunt rerum omnium principia: Materia, Mens et Idea. a) Per Mentem intelligitur anima s. spiritus mundi, mirabilis ille phantasta, qui omnes hujus universi materiam informat et pro phantasiae suae incidentiis omnia in omnibus operatur. Hic est principium effectivum rerum omnium visibilium. b) Idea tantum ut causa exemplaris.... concurrit. Cap. 16. p. 167. Praetermissis ideis theologicis, ad physicas sive naturales ideas, non Deo inexistentes, sed rerum naturae a Deo ingenitas, nos convertamus, quae vocari possunt intentionales, seminales ideae..... Tot sunt ideae seminales, quot rerum species vulgo putantur..... Latent in materia, donec causarum efficientium vi evolvuntur...... Rerum semina in sensu philosophico sunt ideae corporis organici,..... semen visibile (est)..... substantia specie corporis, de quo desumpta est, proxime evolubili insignita. In hac substantia inest species seu idea corporis organici actu et formaliter. Cap. 13. p. 147. 156. 157. — c) Tertium principium est materia, s. causa subjectiva rerum omnium. Cap. 16. p. 167. Ab his ideis spiritus mundi determinatur..... et sicut phantasia vel intellectus ex se absque speciebus est indifferens ad cognoscendum hoc vel illud, ita..... omnium suarum operationum diversitatem debet ideis, per quas in Archaeos distribuitur, idem alioquin ubique futurus et operaturus, si ubique similibus ideis esset instructus. Cap. 13. p. 153. — Sicut homo intentionaliter concipit hircocervum, montem aureum etc., sic etiam spiritus mundi in sua phantasia species diversas permiscere potest, earumque speciales ideas deinceps retinere. Cap. 17. p. 186.

4) Haec breviter pro elucidatione spiritus mundi dicta, sufficiant, per cujus, in se quidem indivisibilis, in tot nihilominus Archaeos divisi, operationes, ab idearum determinatione manantes.... omnia naturae magnalia clarius et facilius, quam in ulla alia

sententia videntur explicari. Ibid. p. 188. Veritas (hujus sententiae) authorum ipsam tenentium vitio quandoque suppressa. Cap. 15. p. 163. et seq. — Liquido nondum constat, per hucusque dicta circa rerum in hoc universo mirabilium causas, erutam esse veritatem. Projiciamus ..... omnem scientiam nostram ..... in pelagus inexhaustum aeternae sapientiae. — Sine hujus Ariadnae ductu et face divini luminis omnia in mundi hujus labyrintho erroribus atque casibus obnoxia sunt. Cap. 18. p. 195. 196. Plurima suspicamur, opinamur pauca, scimus nihil. Ibid. p. 197. Ego ..... scientiam nostram, quam in hoc tenebroso carcere vitae totius spatio conquirimus, aut verius conquirere videmur, nihil penitus esse puto ..... illi ..... comparatam, quam vel puncto temporis haurit intellectus lumine gratiae instructus. Cap. 19. p. 206.

5) Scientia tempus meritis et pietati concessum vane prodigit et spiritum ac devotionem distrahit. Rara avis in terris homo eminens eruditione ac sedulus in pia coelestium contemplatione, diligens in studendo, devotus in orando, intentus studio literarum et gaudens dono lacrymarum. Ibid. 197. — Scientia inflat. Cap. 21. 234. (Laus simplicium cap. 36. 37. 38. et 39.) Scientiam non per se, sed per accidens malam esse, ... lubens assentior. (Tamen) salubriter scientiam fugis, cui pericula in ipsius inquisitione et exercitatione occurrentia et tot literatorum male pereuntium vestigia sunt terrori, qui nisi fuerint de numero doctorum numquam fuerint de numero damnandorum. Cap. 40. p. 440. Scientiam vanam absolute pronuntiari posse judico, licet quaecunque ei adscribuntur nocumenta non per se, sed per accidens inferre consueverit. Ibid.

6) Nolim tamen per haec, quae hucusque dixi, studia literarum in monasteriis usitata reprobare, scio enim illa Religiosis, maxime Clericalibus esse plu-

rimum necessaria. Cap. 20. p. 221. Imo parochus sive pastor illiteratus est homicida, quia per ignorantiam suam multos interficit, quos per doctrinam salvare potuisset. Cap. 30. p. 320. Per saecularem scientiam intelligo scientiam saecularium negotiorum..... ad salutem minus conducentium, maxime illam, quae ex gentilium libris hauritur. Cap. 31. p. 327. Relictis terrenis, mentis nostrae oculum divinis intentum habere debemus. Cap. 32. p. 348. In doctrinalibus scripturae divinae libris quaerenda et ex illis haurienda est divina sapientia. Non sufficit ad sapientiam, Deum secundum quaecunque praedicata cognoscere, nisi voluntas ipsius cognoscatur, cujus notitia nobis est principaliter necessaria. Cap. 33. p. 356. Nihil est omnis nostra scientia sine charitatis et pietatis fundamentum...... ante omnia perversam voluntatem corrigere.... debemus. Cap. 32. p. 347. Vera sapientia est bona vita..... Quaeris ultra sapientiam? Quaere illam in toties repetitis a Theodoreto Philosophiae gymnasiis, quaere illam in religiosis asceteriis, a mundo..... quam remotissimis. Cap. 33. p. 366. —

V. Belegstellen aus den Schriften von Le Vayer *).

1) Que si notre raison est si peu de chose.... Pourquoi tiendrons nous à injure ce même reproche (de n'avoir pas le sens commun) si quelqu'un nous le fait, puisqu'en quelque façon qu'on le prenne, il

---

*) Ich citire die *Cinq Dialogues de Oratius Tubero* nach der Ausgabe: *Mons* 1673. 12.

Die übrigen Werke n. d. Ausgabe: *Paris* 1654. 2 *Vol. Fol.*

Die alte Orthographie, wie sie in jenen Ausgaben sich findet, ist nicht beibehalten worden.

n'a rien qu'un son vain et ne possède en effet nulle signification qui doive scandaliser un honnête homme? Oeuvres. II. p. 386. Supposons..... que nous soyons obligés d'acquiescer à la pluralité des voix: quelle arrogance et quelle impertinence sera ce à celui, qui se voudra attribuer cet advantage puisqu'on ne le peut faire avec fondement raisonnable, qu'après les avoir toutes parcourues et recueillies? Cinq. dial. p. 14. Nous verrions, qu'il n'y a rien de si constant certain et arrêté en un lieu, dont l'opposite ne soit encore plus opiniâtrement tenu ailleurs, et dans la contemplation de cette obstinée variété, ne nous étonnerions plus, si un Philosophe, interrogé de quelle matière l'homme lui sembloit être composé, répondit, d'un amas de disputes et contestations. Ibid. p. 16. — Pour nous, qui ne pouvons rien connoître que par le ministère des sens, qu'on dit être les portes de notre ame, où rien n'entre que par leur moyen..... ne devons nous pas être dans une merveilleuse défiance de tout notre savoir, veû la débilité naturelle de ces mêmes sens, leur dépravation ordinaire et leur fausseté si souvent apparente. Oeuv. II. p. 382. Mais ce qui suit la sensation est encore de plus difficile caution, jusque-là, que la partie de notre esprit qui doit rectifier toutes les autres facultés est souvent celle, qui les deprave. Ibid. Chacun a ses visions et ses preventions comme ses lunettes, qui lui font voir les objets à leur mode, la couleur ou le vice de verre s'attribuant aisement à ce qui est regardé. Cinq. dialogues p. 166.

2) Quand nous disons, qu'il n'y a rien de vrai ni de certain, cette voix n'est simplement ni absolument affirmative, mais contient tacitement une exception de soi-même (comme, quand nous nommons Jupiter père des hommes et des Dieux, cela se doit entendre lui excepté). — Etants servis de la démonstration qui établit l'incertitude de toutes

choses, nous la renversons elle-même rien ne pouvant subsister de certain devant nous. Que s'il semble quelquefois, que emportés par les façons du parler ordinaire, nous prononcions quelque chose affirmativement, cela pourtant n'est pris parmi nous que douteusement. **Ibid.** p. 20. 21. Attachons nous ..... à des certaines pensées, qu'on croiroit être de tout le genre humain ..... si nous trouvons non seulement de l'incertitude mais même de la fausseté apparente en ces choses ..... pourquoi n'userons nous pas de la modeste retenue et suspension Sceptique en toute sorte des propositions? p. 51. **Ibid.** — p. 61. seq. — Si nous voulons examiner les états le plus célèbres tant pour l'excellence de leurs loix et ordonnances, que pour l'exacte observation d'icelles, nous trouverons peut-être, que ç'ont été les lieux, où les hommes ont vécu le plus chétivement et miserablement. **Ibid.** 68. Il s'est toujours trouvé des personnes ..... qui mettant à l'examen les ouvrages de la nature y ont remarqué autant ou plus de défauts que des perfections. **Ibid.** p. 73. Voila ..... combien toutes ces choses sont diversement considerées et imaginées selon les différens esprits des hommes, et combien il est dangereux, de rien établir de certain, où tant se trouve si disputable et problématique. **Ibid.** p. 77. Ce n'est pas donc hors d'apparence et probabilité qu'Epicure et Aristippe soutenoient, qu'il n'y avoit rien, qui fût naturellement juste ou injuste ..... les moeurs dépendans absolument de la coutume, qui justifie et approuve en un lieu ce qu'elle blâme et condamne en un autre. **Ibid.** p. 47. Cette excellente *ἐποχὴ* ou suspension à ne rien prononcer temerairement .... est aussitôt atteinte de ses deux divines compagnes, l'*ἀταραξία* en ce que regarde les opinions ..... et la *μετρωπάτεια* aux passions, qu'elle modère et regit selon les loix et préscriptions de la droite raison. **Ibid.** p. 81. Je trouvai qu'en cette

suspension d'esprit consistoit le celèbre *εὐεστὼ* de Démocrite, je veux dire le plus haut dégré de la béatitude humaine. Ibid. p. 82. Pour ceux, qui cherchent le vrai repos et le solide contentement, je suis trompé s'ils se rencontrent ailleurs, qu'en cette réglée moderation de moeurs et parfaite tranquillité d'esprit, que donne notre seule Sceptique. Ibid. p. 83.

3) Concernant ce qui peut être imputé à la philosophie Sceptique d'incompatibilité avec le Christianisme, il s'en faut tant, que je defère quelque chose aux apparences de cette calomnie, que je fais gloire d'avoir porté mon esprit et ma ratiocination a ce, qui le pouvoit mieux préparer à notre vraie religion et les rendre plus capables des mystères de notre foi. Ibid. p. 331. Nous ne disons rien de préjudiciable à notre Théologie chrétienne, pour ce qu'encore improprement, et en quelque façon elle soit par fois appelée science, si est ce, que le plus saints Docteurs conviennent en cela, qu'elle n'est point vraiment une science, qui demanderoit des principes claires et évidens à notre entendement, là où elle prend quasi tous les siens des mystères de notre foi, laquelle est un vrai don de Dieu, et qui surpasse entièrement la portée de l'esprit humai.... Dans notre Théologie nous consentons à ces principes divines par le seul commandement de notre volonté, qui se rend obéissante à Dieu aux choses, qu'elle ne voit et ne comprend pas, en quoi consiste le merite de la foi chrétienne. Ibid. p. 332. Il n'y a point de façon de philosopher, qui s'accommode avec notre foi, et qui donne tant de repos à une ame chrétienne, que fait notre chère Sceptique..... 333 — et cela pour ce que notre religion étant toute fondée sur l'humilité, voire même sur une respectueuse abjection d'esprit, elle a promis le royaume de cieux expressement aux pauvres d'entendement, ibid. p. 334., la Sceptique se peut

nommer une parfaite introduction au Christianisme. **Ibid.** p. 335. Puisque la science (supposant, qu'il y en aie) ne s'acquière que par des principes connus, il ne peut y avoir convenance entre le foi et cette prétendue science, et l'école a eu raison de prononcer, que: »ejusdem rei non potest esse scientia et fides.« — **Ibid.** p. 338.

VI. Belegstellen aus Huët's Schriften *).

1) Triplex (datur) philosophia: ea primum quae ad lucis hujus (rationis) fulgorem attendens per eam perspicue cerni posse veritatem censuit, atque haec est Dogmaticorum, — altera, quae deprehensa rationis obscuritate, nihil se scire professa est, sed quoniam obscuritatem hanc per lucem rationis agnoscebat, hoc ipsum duntaxat scire se dixit, quod nihil sciret, cujus philosophiae auctor extitit Socrates. Verum Arcesilas et Pyrrho ..... ne hoc quidem certo affirmarunt, quod nihil scirent. **Alnetanae quaestt. Lib. I. cap. 1. p. 12.** La doctrine d'Arcesilas, de Carnéade et de Pyrrhon me plût fort, et je jugeai, qu'ils avoient mieux connu la nature de l'esprit humain, que tous les autres philosophes ..... il ne se trouve point de faculté naturelle par laquelle on puisse découvrir la vérité avec une pleine et entière assurance. **Traité d. l. faibl. préface** p. 9. Pour les Académiciens et les Sceptiques, quelle absurdité et impertinence de dogmes peut-on leur reprocher puisqu'ils ne soutiennent aucun dogme?

---

*) Ich citire: *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain* nach der Ausgabe: Amsterdam 1723. 12.
Demonstratio evangelica nach der Ausgabe: Leipz. 1694. 4.
Alnetanae quaestiones nach der Ausgabe: Leipz. 1692. 4.

Ceux, qui s'appliquent à l'étude de la sagesse, méritent véritablement le nom des Philosophes.

2) La philosophie, n'étant autre chose, que l'étude de la sagesse,..... il est nécessaire, qu'un philosophe sache, ce que c'est que la vérité, l'esprit humain, et la raison?..... Ainsi je definis l'esprit humain: un principe ou un pouvoir né dans l'homme, lequel est émeu et ébranlé à former des idées, et des pensées par la reception et l'impression des espèces dans le cerveau..... La vérité (est) la convenance et le rapport du jugement, que fait notre entendement en veue de l'idée, qui est en nous, avec l'objet extérieur qui est l'origine de cette idée. — Ibid. chap. I. p. 12. 13. 14. L'homme ne peut connoître la vérité par la raison avec une parfaite certitude. Ibid. chap. 3. p. 33. Par quel art, par quel industrie mon entendement, qui juge de cette ressemblance, peut-il comparer cet objet extérieur avec son image? — Supposons toutefois, qu'elle puisse être considerée...... on les trouvera sans doute fort dissemblables...... L'espèce, ou image de cet arbre est différente de l'arbre en plusieurs choses. Ibid. p. 36. Le milieu par où passe cette espèce, qui part de l'objet pour venir ébranler l'organe de sensation est fort variable. Supposons..... ces espèces.... sont reçues par nos sens sans aucun changement, combien de preuves ont apporté les philosophes pour nous convaincre de l'infidelité de nos sens? p. 36. 39. Car ils se servent..... des fibres, de nerfs, dont la conformation étant fort diverse,..... il s'ensuit que les rapports qu'ils font à l'entendement, ne peuvent pas être uniformes. Ibid. p. 42. D'ailleurs le cerveau.... est il d'une même forme et d'une même structure dans touts les hommes? Ibid. p. 46. Mais quand tous ces organes ..... seroient d'une fidélité incontestable, nous ne serions pas pour cela plus instruits de la manière dont l'ame perçoit les espèces..... et dont ces es-

pèces..... peuvent se faire sentir à l'ame qui est incorporelle et immaterielle. Ibid. p. 48. L'on a recherché jusqu'à cette heure,..... quelle est la nature de notre entendement...... Pour bien comprendre et entendre parfaitement la nature de l'entendement, il faudroit assurément un autre entendement..... avec quelle assurance pourrons nous nous servir d'une chose, qui nous est inconnue pour la perception des autres choses, qui nous sont inconnues? Ibid. p. 51. L'essence des choses est telle, qu'elle est incomprehensible à l'esprit humain. ..... On ne peut connoître l'essence d'une chose ....., si l'on ne connoît son genre et sa différence. — Il est nécessaire, de connoître l'essence de cette chose, dont on veut connoître le genre...... De sorte, que l'on tombe dans un cercle. Ibid. chap. 4. p. 52. 53. 54. — Il y a encore une autre cause et très manifeste, qui nous empêche de connoître les choses, savoir le continuel changement, où elles sont sujettes. Ibid. chap. 5. p. 59. Il faut, qu'il se trouve une différence infinie dans cette grande multitude des hommes...... De cette grande variété quelle convenance de jugemens peut-on attendre? Ibid. cap. 6. p. 63. C'est une preuve invincible et capitale contre la témérité des Dogmatiques, que le defaut d'une règle certaine de vérité, dont Dieu a privé la nature humaine. Ibid. chap. 8. p. 69. Pour connoître la vérité il faut avoir un criterium. ..... Comment connoîtrions-nous ces marques de vérité, si nous ne connoissons la vérité? Il faut donc avoir trouvé la vérité avant que de pouvoir trouver le criterium. Ibid. p. 73. Ajoutez à cela qu'il n'y a rien d'évident, que ce qui est évident à tout le monde..... Or des toutes les évidences, laquelle croirons nous devoir suivre? Sera-ce celle de l'enfance? etc. Ibid. chap. 9. p. 76. 78. Il faut conclure, que l'évidence peut se trouver dans le faux, comme dans le vrai, et que l'évidence du

vrai ne porte aucunes marques, par où on la puisse distinguer de l'évidence du faux. Ibid. p. 82. C'est une petition de principe, que de défendre la raison par raison. Chap. 11. p. 89. Les raisonnemens sont incertaines . . . . . (Car dans tous les raisonnemens) la certitude de la proposition universelle dépend de la certitude te toutes ces propositions particulières, ... ainsi l'on tombe dans ce raisonnement vicieux, que l'on appelle un cercle. Chap. 12. p. 91. 92. Il n'y avoit point alors d'autre différence . . . . . entre un philosophe et un ignorant, qu'en ce que l'un savoit, qu'il ne savoit rien, et que l'autre ne le savoit pas. Chap. 14. p. 99.

3) Mais Dieu par sa bonté répare ce défaut de la nature humaine en nous accordant ce don inestimable de la foi, qui confirme la raison chancellante, et corrige cet embarras des doutes, qu'il faut apporter a la connoissance des choses. Ibid. Liv. II. chap. 2. p. 182. Duplex est siquidem via per quam in animos nostros illabitur cognitio rerum, alia sensuum ac rationis, ... alia fidei, obscura illa anceps et falsa, ... clara haec, aperta et constans. Demonstrat. evangelic. Praef. p. 8. Il n'y a point d'autre voye par où les idées des choses viennent à notre entendement, que les milieux, qui se trouvent interposés entre elles et nos sens. Traité d. faibl. Liv. II. chap. 3. p. 188. Nous ne connoissons pas des idées éternelles. Ibid. p. 192. Quand Dieu nous auroit formé de telle nature, que nous nous trompassions toujours, cela ne suffiroit pas pour pouvoir dire, que Dieu seroit trompeur; mais il faudroit outre cela qu'il nous eût faits de telle sorte, qu'étant toujours trompés, nous crussions certainement, que nous ne serions pas toujours trompés, Dieu nous a fait connoître, que nos sens sont infidèles, que notre raison est trompeuse, que notre esprit est faible, que nos perceptions sont obscures et incertaines. . . . . En cela Dieu nous fait voir,

qu'il est plein de vérité, et la vérité même. Ibid. chap. 14. p. 271. — Cum ergo salutem nostram Deus gratiae suae donum esse velit, et fidei nostrae fructum, idcirco non perspicacis et certae, sed coecae et hebetis rationis nobis concessit usum, ne manifestam sacrorum mysteriorum notitiam ratione adepti, fidem aspernaremur. Atque ita Christianismo longe minus adversari videntur, quam aestimatur vulgo, eae Philosophorum disciplinae, quae incertum habent et dubium, quidquid sensum et rationis ope cognoscimus, quaeque sustinent se ab omni assensu. Demonstr. evang. Praef. p. 8. Or, ce système a pareillement deux fins, l'une prochaine, et l'autre éloignée. La fin prochaine est d'éviter l'erreur, l'opiniâtreté et l'arrogance. La fin éloignée est de préparer l'esprit a recevoir la foi. Traité d. l. faibl. chap. 6.

4) In rebus, quas cognoscimus per fidem, ... summa inest certitudo, quam ..... divinam merito appelles. Humana autem certitudo dicenda est, quae inest in rebus per rationem cognitis..... Rursum plures sunt certitudinis gradus in rebus per rationem cognitis, quorum supremus, comparatus cum divina certitudine infirmus est et imperfectus...... Haec (principia geometrica) sive probabilia esse dicas summa probabilitate, sive certa summa certitudine humana, perinde est. Alnet. quaestt. cap. 1. p. 14. Le principe (de rien il ne se fait rien) est été corrigé et rejetté par la foi. Traité etc. Chap. 14. p. 284. — Fixum tamen id ratumque esto, neque admittendam, neque retinendam fidem esse propter rationem, sed propter Deum. Alnet. quaestt. cap. 6. p. 72. Vides rationem esse instrumentum fidei, non causam credendi, fidei praeire ut satellitem ut praecursorem, non ut ducem.... — Ut prius sensibus utimur quam ratione, ita prius ratione quam fide. Ibid. cap. 2. p. 30. p. 18. In omnibus quae pertinent ad fidem, rationem componendam esse ad

nutum, praescriptumque fidei, ... cujus non socia particepsve, sed adjutrix tantum et famula sit. Cap. 4. p. 45. Si recte instituta est humana mens, suaeque infirmitatis memor, haudquaquam assentietur firmius rebus per rationem cognitis, quam per fidem. Cap. 8. p. 89. Praeterea fiunt certa per fidem, quae ratio dubia effecerat. Quinetiam si in assensu aliquo fidei implicitum sit unum quidpiam ex primis principiis, hoc quoque ipsum creditur per fidem, neque eo, ut per rationem cognito, assensus ille fidei nititur. Velut, cum credo, Deum esse trinum in personis, credo quoque, unum non esse in personis, non quia per rationem scio, tria non esse unum, sed quia eadem fide credo, Deum esse trinum in personis, et tria non esse unum. Ibid. cap. 2. p. 37. (.... parce que la foi même, qui fait croire, que l'affirmation est véritable, fait croire aussi, que la negation est fausse. Traité. d. l. faibl. Liv. II. p. 283.) —

VII. Belegstellen aus den Schriften des Bayle *).

1) Il n'y a personne, qui en se servant de la raison, n'eût besoin de l'assistance de Dieu, car sans cela c'est un guide, qui s'égare, et l'on peut comparer la philosophie à des poudres si corrosives, qu'après avoir consumé la chair baveuse d'une plaie, elles rongeroient la chair vive, et carieroient les os et perceroient jusqu'aux mouelles. La philosophie refute d'abord les erreurs. Mais si on ne l'arrête point là, elle attaque les vérités. Il faut imputer

*) Ich citire das Dictionaire nach der 2ten Auflage, die Bayle selbst veranstaltete. Amsterd. 1702. 3 Bde. Fol.

Die übrigen Werke nach: *Oeuvres diverses etc. à La Haye.* 1727. 3 Bde. gr. Fol.

cela à la faiblesse de l'esprit de l'homme. Diction. Art. Acosta. G. La raison humaine est..... un principe de destruction et non pas d'édification, elle n'est propre, qu'à former des doutes, et à se tourner à droite et à gauche, pour éterniser une dispute, et je ne crois pas me tromper, si je dis de la révélation naturelle ce que les Théologiens disent de l'oeconomie Mosaique,..... elle n'est propre qu'à faire connaître à l'homme ses tenèbres et son impuissance et la nécessité d'une autre révélation, c'est celle de l'Ecriture. Ibid. art. Manichéens. Not. D. Arcesilas, s'il revenoit dans le monde et s'il avoit à combattre nos Théologiens, seroit mille fois plus terrible, qu'il ne l'étoit aux Dogmatiques..... Pour espérer quelque victoire sur un sceptique, il faut lui prouver avant toutes choses, que la vérité est certainement reconnaissable à quelques marques; on les appelle ordinairement criterium veritatis. Vous lui soutiendrez avec raison, que l'évidence est le charactère sûr de la vérité..... Soit, vous dira-t-il. Il est évident, que les choses, qui ne sont pas différentes d'une troisième, ne diffèrent point entre elles..... néanmoins la révélation du mystère de la trinité nous assure, que cet axiome est faux..... Passons à la morale: Il est évident, qu'on doit empêcher le mal, si on le peut..... il est évident, qui n'existe point, ne sauroit être complice d'une action mauvaise etc..... Je conclus en cette manière: S'il y avoit une marque, à laquelle on pût connaître certainement la vérité, ce seroit l'évidence, or l'évidence n'est pas une telle marque, puisqu'elle convient à des faussetés, — donc. — La conservation des créatures est une création continuelle. Qui nous a dit, que ce matin Dieu n'a pas laissé retomber dans le néant l'ame, qu'il avoit continué de créer jusques alors depais le premier moment de votre vie?..... qu'il n'a point créé une autre ame, modifiée comme étoit la vôtre? Cette nou-

velle ame est celle que vous avez présentement. Art. Pyrrhon. Not. B.

2) Il faut nécessairement opter entre la philosophie et l'Evangile. Si vous ne voulez rien croire, que ce qui est évident, et conforme aux notions communes, prenez la philosophie, et quittez le Christianisme, si vous voulez les mystères incomprehensibles de la religion, prenez le Christianisme, et quittez la philosophie, car de posséder ensemble l'évidence et l'incomprehensibilité, c'est ce, que ne se peut; la composition de ces deux choses n'est guère plus impossible, que la combinaisons des commodités de la figure quarrée et de la figure ronde. — .... Tout Chrétien, qui se laisse déconcerter par les objections des incredudes et qui en reçoit du scandale, a un pied dans la même fosse qu'eux. Ecclaircissem. III. Dict. Tom. III. p. 3156. Les mystères de l'Evangile, étant d'un ordre sur naturel ne peuvent point et ne doivent point être assujetis aux règles de la lumière naturelle. Ils ne sont pas faits pour être à l'épreuve des disputes philosophiques...... leur charactère essentiel est, d'être un objet de foi et non pas un objet de science. Ils ne seroient plus des mystères..... Eccl. II. l. c. p. 3141. — On peut bien crier,.... que notre esprit n'est pas fait de telle sorte, qu'il puisse prendre pour vrai ce qu'une démonstration géométrique lui fait paraître très faux, mais n'est ce point s'ériger en juge dans un cas, où l'incompetence vous pourra être objectée? Dict. art. Spinoza. Not. H. Il n'y a point de contradiction entre ces deux choses: 1. la lumière de la raison m'apprend que cela est faux, et: 2. Je le crois pourtant, parce que je suis persuadé, que cette lumière n'est pas infaillible.... Ce n'est point croire et ne pas croire en même tems une même chose. Ibid.

3) (Les raisons a priori) nous conduisent nécessairement à rejetter cette hypothèse, et à n'admettre

mettre qu'un principe de toutes choses, mais il n'y a point de système, qui pour être bon, n'ait besoin de ces deux choses: l'une, que les idées en soient distinctes, l'autre, qu'il puisse donner raison des expériences. Il faut donc voir, si les phénomènes de la nature se peuvent commodément expliquer par l'hypothèse d'un seul principe. — Les cieux et tout le reste de l'univers prêchent la gloire, la puissance, l'unité de Dieu, ... l'homme seul .... fournit de très grandes objections contre l'unité de Dieu. L'homme est méchant et malheureux...... L'histoire n'est, à proprement parler, qu'un recueil des crimes..... S'il n'y avoit, que des méchans et des malheureux, il ne faudroit pas recourir à l'hypothèse de deux principes, c'est le mélange du bonheur et de la vertu avec la misère et avec le vice, qui demande cette hypothèse..... La souveraine sainteté, peut-elle produire une créature criminelle, la souveraine bonté, peut-elle produire une créature malheureuse? Art. Manichéens Not. D. La manière, dont le mal s'est introduit sous l'empire d'un souverain être infinement bon, infinement saint, infinement puissant, est non seulement inexplicable, mais même incomprehensible, et tout ce que l'on oppose aux raisons, pourquoi cet être a permis le mal, est plus conforme aux lumières naturelles et aux idées de l'ordre, que ne le sont pas ces raisons. Art. Pauliciens. Not. E.

4) Si la bonté du créateur lui permettoit de donner aux créatures une liberté, dont elles pourroient faire un mauvais usage aussitôt qu'un bon usage, il faudroit pour le moins dire, qu'elle l'engageroit a veiller de telle sorte de leurs démarches, qu'elle ne les laisseroit pas actuellement pécher. Art. Origine. Not. F. S'il (Dieu) lui (à l'homme) a donné la liberté comme une source, ou un instrument de bonheur, cette liberté ne devoit pas être semblable a celle, que Mr. King a decrite, mais

elle devoit être liée comme l'est celle des anges et des saints du paradis avec une ferme détermination à faire en toutes rencontres le bon choix. Réponse aux quest. d'un Provinc. Oeuv. III. p. 662. L'univers ne seroit-il qu'une machine, si l'obéïssance aux loix de Dieu y regnoit partout, comme il règne dans le paradis?.... On ne considère pas qu'il ne manque rien au bonheur des anges et des saints du paradis, quoiqu'ils n'aient point la liberté en question. Ibid. p. 664. Nous savons par expérience, qu'afin être très content de sa personne et de s'applaudir du choix, qu'on a fait, il ne faut pas, que l'on croie, que l'on n'a été dirigé insensiblement et imperceptibilement par aucune cause extérieure et invisible..... J'ajoute, que d'être fortement persuadé, que nous ne faisons qu'obéïr aux impulsions et aux directions divines dans la pratique de la vertu est une chose, qui bien loin, de diminuer la satisfaction de conscience, la rend encore plus délicieuse. Ibid. 658. 659. L'expérience montre .... c'est une satisfaction incroyable que de se persuader, que l'on est si affermi dans l'amour de la vertu, que sans hésiter le moins du monde, l'on rejetteroit une tentation malhonête. Ibid. p. 666. Pour ce qui est de la raison..... qu'il falloit accorder la liberté à la créature, afin de donner lieu à la vertu et au vice, au blâme et à la louange ..... on la pourroit très bien refuter...., la vertu, la louange, le faveur peut fort bien exister sans que le vice, le blâme et les peines aient une autre existence, que celle qu'on nomme ideale et objective. — Dict. Art. Origine Not. F. (Jacquelot dit: Je connois et je sens clairement et distinctement, que je fais ce que je veux dans l'étendue de ma sphère d'activité, donc je suis libre). On peut (cela) tourner contre lui de cette façon: Je sens clairement et distinctement, que j'existe et néanmoins je n'existe point par moi-même. Donc, quoique je

sente clairement et distinctement, que je fais ceci ou cela, il ne s'ensuit pas, que je le fasse par moi-même. Rép. etc. Oeuv. III. p. 785. — On suppose, qu'il n'y a eu qu'une manière d'agir, que Dieu ait pû suivre. Mais que seroit donc devenue l'infinité de sa science. Une science, qui ne découvre qu'un seul plan et une seule manière d'exécution, n'est elle pas trop bornée, tant s'il faut, qu'elle soit infinie. Ibid. p. 657. Ceci mèneroit tout droit au système de Spinoza. Ibid. p. 675. Je vous avoue, que pour détruire d'un seul coup toutes les difficultés établies dans le Dictionaire critique, il suffiroit d'établir, que Dieu n'aime rien, que lui-même. Je ne sais, si le remède, que l'on prétendroit trouver dans une conduite, où Dieu n'auroit égard, qu'à sa propre utilité, ne seroit point pire, que le mal..... Ibid. p. 820.

5) Qui n'admirera, et qui ne déplorera la destinée de notre raison? Voila les Manichéens, qui avec une hypothèse tout à fait absurde et contradictoire expliquent les expériences cent fois mieux, que ne font les orthodoxes avec la supposition, si juste, si nécessaire, si uniquement véritable d'un premier principe infinement bon et tout-puissant. — Dict. Art. Pauliciens. Not. E. — On peut dire sans choquer l'exactitude, qu'il y a de la discorde entre la philosophie et le vrai système des Chrétiens, quoique en plusieurs choses ce système soit d'accord avec la philosophie. — Cela ne suffit pas, pour pouvoir dire, que l'on a concilié avec la raison ce que l'on soutient. Cet accord demande non seulement, que votre thèse soit conforme a plusieurs maximes philosophiques, mais aussi, qu'elle ne soit pas victorieusement combattue par quelques autres maximes de la raison. Or elle en sera combattue victorieusement, si vous ne pouvez vous défendre que par des distinctions inintelligibles, ou qu'en vous excusant sur la profondeur impénétrable du

sujet. Oeuv. III. l. c. p. 771. Il me suffit, que l'on reconnoisse unanimement, qu'ils (les mystères de l'Evangile) sont au dessus de la raison, car il résulte de là nécessairement, qu'il est impossible, de résoudre les difficultés des philosophes, et par conséquent, qu'une dispute, où l'on ne se servira que des lumières naturelles, se terminera toujours au desavantage des Théologiens. Ecclairc. II. in Dict. Tom. III. p. 3140. Si la raison étoit d'accord avec elle-même, on devroit être plus faché, qu'elle s'accordât mal aisément avec quelques uns des nos articles de religion, mais c'est une coureuse, qui ne sait où s'arrêter et qui comme une autre Pénélope détruit elle-même son propre ouvrage.... elle est plus propre à démolir, qu'à batir, elle connoît mieux ce que les choses ne sont pas, que ce qu'elles sont. Oeuv. III. Rep. aux quest. p. 778. N'allez pas vous imaginer, que, si les difficultés, que l'on peut faire contre l'unité de principes sont insolubles, la foi Chrétienne ne pourra point être inébranlable. Ce seroit une illusion, que je ne saurois vous pardonner. Nos vérités théologiques ont pour fondement l'autorité de l'être infini qui ne peut tromper ni être trompé. Voila le motif et la base de notre persuasion. Ibid. p. 760. (contre Jacquelot).... nous nous devons comporter.... quant aux mystères Evangeliques: les croire sur l'autorité de Dieu, quoique nous ne puissions ni les comprendre, ni les faire quadrer aux maximes des philosophes. Ibid. p. 762. C'est une chose, qui n'importe point à la religion chrétienne, vû que la foi des mystères est nécessairement indépendente de la clairté des objets et de leur conformité avec tous les axiomes de la philosophie. Ibid. p. 769.

6) Il y a des gens, qui examinent si peu la nature de la foi divine, et qui refléchissent si rarement sur cet acte de leur esprit, qu'ils ont besoin d'être retirés de leur indolence par de longues listes

de ces difficultés, qui environnent les dogmes de la religion chrétienne. C'est par une vive connoissance de ces difficultés, que l'on apprend l'excellence de la foi, et de ce bienfait de Dieu. On apprend aussi par la même voie la nécessité de se défier de la raison et de recourir à la grace. Ecclairc. III. Dict. Tom. III. p. 3158. Il est plus utile, qu'on ne pense, d'humilier la raison de l'homme. Que faut-il donc faire? Il faut captiver son entendement sous l'obéïssance de la foi, et de ne disputer jamais sur certaines choses. Dict. Art. Origine. Not. F. Le dogme, que les Manichéens attaquent, doit être consideré par les orthodoxes comme une vérité du fait, révélée clairement, et puis qu'enfin il faudroit tomber d'accord qu'on n'en comprend point les causes ni les raisons...... Ibid. Not. *KΔΔ*. Toute la dispute, dont les Chrétiens peuvent admettre avec les philosophes, est sur cette question de fait, si l'Ecriture a été composée par des auteurs inspirés de Dieu. Si les preuves..... ne convainquent pas le philosophe...... adversus negantem principia non est disputandum. — Dict. Tom. III. Ecclairc. III. p. 3153. La suite naturelle de cela doit être, de renoncer à ce guide et d'en demander un meilleur à la cause de toutes choses. C'est un grand pas vers la religion chrétienne, car elle veut, que nous attendions de Dieu la connoissance de ce que nous devons croire et de ce que nous devons faire. Dict. Art. Pyrrhon. Not. C. Le mérite de la foi devient plus grand à proportion, que la vérité révélée qui en est l'objet surpasse toutes les forces de notre esprit, car à mesure que l'incomprehensibilité de cet objet s'augmente.... il nous faut sacrifier à l'autorité de Dieu une plus forte répugnance à croire...... Dict. Tom. III. Ecclairc. III. p. 3156.

VIII. Belegstellen aus dem Hauptwerke *) des Gale.

1) That there is one first eternal, simple and absolutely necessary being, whom we call God, is evidently manifested both by sensible and rational demonstrations...... For, were there no a first being, nothing else could be. Part. I. Chapt. 1. §. 1. So that we may as well, or better, doubt of our own beings, than of Gods. — Therefore this proposition: God is, is the first truth, whence all other truths flow, and were not this true, nothing else could be true or false, affirmed or denied. Ibid. p. 2. God, being one, pure act, a simple infinite being, cannot be comprehended by a finite compound capacity, neither can he be truely apprehended, but in his own light and works. Ibid. §. 3. p., 3. God understands himself and all things without him,..... and that not by species or abstract images received from the objects, but in the glasse of his own divine essence. Ibid. §. 4. God being the first intelligent and his divine essence the universal idea of all things intelligible, it necessary follows, that the divine understanding and decrees be the first great exemplar, or original idea of all things made;..... so..... must we conceive in God some preexistent idea as the archetype or original pattern of all things made. Ibid. §. 5. This divine wisdom leaves some created emanations of wisdom and order upon the things themselves, whereby they were appointed and disposed to those ends and usages for which they were appointed. This we usually terme the law — (objective light) —

*) The Court of Gentiles ect. Part. 1 et 2 Ed. II. Oxon 1672. 4. Part. 3 et 4. London 1677. 4.

of nature. Ibid. §. 8. All human arts and sciences ..... are but the reflexe ideas of this objective light or internal law, engraven upon the beings of things. —....: All arts and sciences are but the image and likeness of the thing, they relate unto. (Thus Richardson: Man being not able, to take this wisdom from God, which is must simple, therefore it has pleased the Lord, to place it in the things.) Ibid. §. 9. So that an art may well be defined, an universal idea or image of that statute law or order, which the divine eternal wisdom has stampt upon things, whereby he governes them unto these ends for which they are appointed. Ibid. §. 10.

2) But now man by reason of his fall being greatly wounded in his intellectuals, and thereby disenabled to contemplate that natural wisdom, (objective light) which shines in the book of nature, it pleased Divine wisdom, to send forth a book of grace, a more resplendent and bright beam of divine revelation, which as the greater light irradiates and enlightens the world not only in the more sublime mysteries of salvation but also in many natural, historical, moral and civil truths. Ibid. §. 11. Hence the scope is to demonstrate that most of those arts and sciences which shone among the gentile Philologers and Philosophers were indeed but traditional beams of Scripture-revelation. Ibid. §. 12. It appears evident by the best records, we have of those times, that several of the first poets, sophists and philosophers of Grece, travelled in Egypt and Phenicia and made a considerable abode there, at those very times, when the Jews in great multitudes frequented those parts, — that Orpheus, Linus, Homer and Hesiod were in Egypt or Phenicia,.... Subject of the discourse. — .... the choisest contemplations of gentile philosophy were but some corrupt derivations, or at best but broken traditions

originally traduced from the sacred scriptures and Jewish church. Design. of the foll. disc.

(Part. I. (of Philology) contents: Book I. An account touching the traduction of human literature from the Scriptures, particularly of Languages. p. 1—85. Book II. Of Pagan Theology, both Theogonic or Mythic, Physic and Politic, with his traduction of sacred names persons rites and stories p. 1—152. Book III. Of pagan poesy, history, laws and oratory, with their traduction from sacred oracles p. 1.—115.)

3) Part. II. Of philosophy. Philosophy as all other sciences owes its original to the divin intellect and wisdom, which beaming it self forth on the works of its hands, and diffusing some derivation of wisdom light and order into every creature, for the government and direction thereof unto his respective ends, becomes the objective idea or matter of all philosophy, and then the same divine wisdom irradiating the mind of man to contemplate those bright ideas of created wisdom which lie hid in the creatures and enabling it to gather up the same into several branches or sciences, it becomes the prime efficient of all philosophy. — So that, whether we consider philosophy objectively, as lodged in the natures of things, or formally as brancht forth into several sciences it all owes its original to the bosom of divine wisdom. Part. II. chap. 1. §. 4. We design..... thence to make good our demonstration touching the traduction of all philosophy from the scriptures and Jewish church. And to proceed methodically herein, we shall begin with the first human institutors or authors of philosophy, who were indeed divine and divinely illuminated, so that the wisdom, we find scattered up and down amongst the pagan philosophers was but borrowed. Ibid. §. 6. The first created divine institutor of all philosophy was Adam..... That Plato had re-

ceived some broken tradition touching this philosophy of Adam is evident from wat he laies down in his Politicus and elsewhere touching the golden age..... Ibid. p. 6. 7. etc.

Part. III. Of the vanity of pagan philosophy. Though it (the philosophy) were in its origine a weak imperfect reflexion of that gloriose divine revelation, which shone from the sun of righteousness on the Jewish church, yet falling on proud, carnal, indisposed hearts it did but harden them the more §. 1. — Now to penetrate folly the corruptions and vanity of pagan philosophy, we shall consider it in its causes, in its matter and parts, in its forms and proprieties, (Book I.), and in its effects. (Book II. contents: Chapt. I. Pagan philosophy the cause of pagan Idolatrie, Judaic apostasie and errors in the primitive churches p. 98 — 148. Chapt. II. Pagan Philosophy the cause of all Antichristianisme p. 149 — 238.) —

3) Our first reformers observing what potent influences corrupt philosophy had on corruptions in Theology, first attemted the reformation of philosophy..... (Thus did) Wiclef, Wesselus, Savonarola, Picus of Mirandola, Ludovicus Vives, Phil. Melanchthon, Faber Stapulensis, Petrus Ramus. — Preface to Part. IV. — Philosophy is either general or particular. Philosophy in its general idea comprehends the following particulars: 1. The general history of philosophy, 2. The generic idea of philosophy, cognition, which takes in, all the intellectual habits, as Opinion, Experience etc...... Philosophy in its particular ideas is either notional or real. 1. Notional philosophy..... is commonly ſtiled Logic. — 2. Real philosophy may be according to its different objects distributed in natural (Physic and Mathematic), moral and metaphysic or supernatural. — Vid. A proemial scheme of reform. philos. §. 1—3. Part. IV.

of reformed philosophy, wherein Plato's moral and metaphysic philosophy is reduced to a useful forme and method. (p. 1 — 528.) — Finding upon a review of Plato's philosophemes a very great affinity and conformity of mine own contemplations thereto, I have discoursed more largely and philosophically thereon, reducing mine own sentiments thereto; yet not without variety of restrictions, limitations and amplifications, as the substrate matter may require. — Platonic philosophy may be greatly useful if well managed and rendred subservient to Theology, as in Augustin. Preface to Part. IV.

Book I. Of Moral philosophy. (p. 1—209.) Book II. Of Metaphysic or prime philosophy. (p. 210 — 528.) We may define Metaphysic or prime philosophy, according to Plato's mind, a natural Sapience or theology, for the contemplation of things supernatural and divine. Chapt. 1. p. 211. ..... Its principal object ..... (is) ..... God, who may be considered either in regard of his being, or operations. As for the being of God, the first thing to be undertaken, is the demonstration, that there is a God. Chapt. 2. p. 215. — Plato abounds with many pregnant and cogent arguments to demonstrate the existence of God against the Atheists of his age. We shall reduce the whole to the following particulars. Vid. Chapt. 2. p. 215—236.

IX. Belegstellen aus den Schriften des Henry More *).

1) Tantum abest, ut ratio ullum contemptibile principium in homine mihi videatur, ut eam agnos-

*) Ich citire nach: *Henrici Mori Cantabrigiensis opera omnia, tum quae latine, tum quae anglice scripta sunt nunc*

scendam censeam aliquo modo ipsi inesse Deo.... (In Deo est) stabilis, fixa quaedam et immobilis ratio, connexionem rerum omnium dispiciens simul. Illa vero in nobis est ratio mobilis sive ratio in evolutione..... Quae revera participatio est divinae illius rationis in Deo, verumque ac fidele principium est in homine, postquam perfectum politumque sit a spiritu sancto. Conjectura cabbalistica Praef. Opp. II. p. 468. Illi quidem, qui tam canore vociferantur de sublimiori quodam principio, quem spiritum appellitant, cum horum (sc. communium notionum, sensuum evidentiam et distinctam ab iis deductionem) interim exclusione, propriam ignorantiam produnt..... Nam procul dubio spiritus ille illuminationis qui in animabus fidelium residet, principium est defaecatissimae rationis, quae humanae naturae communicari potest. Et quicquid hic spiritus habet, habet sane a Christo, qui aeternus est λόγις, illa omnia complectens sapientia ac ratio Dei, in qua naturas, ideasque rerum omnium ..... uno continuo oculi ictu simul perlustrat atque pervidet..... Neque quicquam est, quod spiritus sanctus cuiquam homini unquam suggessit, quin ei consenserit saltem, si non demonstrari posset ab eo, quod nos rationem appellamus. Enthusiasmus triumphatus Sect. 54. Opp. II. p. 214. — Tolle rationem, omnes religiones perinde verae sunt, ut amoto lumine omnia statim fiunt ejusdem coloris, o imo, quod omnium pessimum est, illa religio, quae verissima est, in hisce superinductis tenebris falsissima apparebit. Opp. II. Praef. general. p. 2. — In malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdicto peccatis .... cum ratio ipsa diviniori illo principio desti-

vero latinitate donata instigatu et impensis generosissimi juvenis Joannis Cockshuti. Lond. 1679. 3 *Vol. Fol.* (Tom. 1 u. 2 enthalten die philosoph. Werke.)

tuta in dijudicationibus magni alicujus momenti res fatua plane sit.... et quae ad rerum veritatem nequaquam possit penetrare. Sensus, sensus est, divinus inquam sensus, ex quo omnis vera firmaque raciocinatio de rebus arduis summique momenti promanat. Opp. I. Praefat. general. p. XXIII. — Eis qui feliciter philosophari cupiunt, certi cujusdam principii fidem, studiumque commendatum volo, nobilioris quidem magisque interni quam sit ratio, et sine quo ipsa ratio vicillabit aut saltem non nisi ad res magis abjectas frivolasque pertinget. — Vix.... suppetit rei tam abstrusae intusque abditae nomen, nisi quis forte ausit appellare divinam sagacitatem. Opp. II. Praefat. gen. p. 3. Duplex.... philosophandi ratio est: una quidem ex sensu quodam ac sagacitate intellectuali, — altera vero ex crassa imaginatione sensuque corporeo..... Ad priorem fontem referendae sunt omnes innatae intellectus humani ideae notionesve rerum accuratae, quales nullus sensus externus percipere potest, (ut trianguli etc.),..... Ad alterum fontem reducenda sunt ista: substantiam et corpus aeque late patere etc..... Si quis ex utroque fonte rationes suas contexat, mixtum quoddam genus fore minime difficile est statuere..... Ex quo genere Cabbalam hanc aeto-paedo-melisseam esse jam breviter subindicavimus. Confutatio Cabbalae aeto-paedo-melisseae. Opp. I. p. 527. —

2) Praeclara illa fere omnia de Deo, de anima, deque virtute, quae in veterum philosophorum scriptis reperiuntur, vel quae de praestantiorum Ethnicorum dictis factisque memoriae produntur aut antiquissimae ecclesiae Dei, doctrinae vetustaeve Cabbalae, aut aeterno Dei filio, logo, accepta esse referenda qui ab omnibus retro saeculis singulos homines aliquali, quosdam vero pleniori praeter caeteros acriorique sensu honestatis imbuit. — Haec est enim illa lux, qui illuminat omnem hominem venientem in hunc

mundum. Enchirid. ethic. Lib. III. cap. 10. Opp, I. p. 93. Plane apparet, Pythagoram a Mose suam philosophiam accepisse..... minus opus erit Platoni Plotinoque insistere, quippe quorum Philosophia eadem est atque Pythagorica, textuique Mosaico pariter applicabilis. Ad defens. Cabbal. philos. append. Opp. Tom. II. p. 553. — Divinae providentiae admodum videtur consentaneum, ut cum Pythagoras sanctae Cabbalae notitiam nactus esset, quam Deus Adamo imperitaverat atque Mosi, existimationem ei conciliaret apud nationes, communicando ei facultatem edendi miracula. Triplicis Cabbalae defensio. Praef. Opp. II. p. 498. Figmenta hominum impotenti imaginatione depravarunt multum antiquam Cabbalam doctrinamque sacram quam Platonici ipsi θεοπαράδοτον affirment. Immortalit. animae Lib. III. cap. 1. Opp. II. p. 396. Non possum quin existimem, Cartesium feliciter et praeter exspectationem in ea theoremata incidisse, quae vera reperientur restauratio illius partis philosophiae Mosaicae, quae vulgo naturalis vocatur et in qua Pythagoras merito censeri potest haud mediocriter versatus. Ad defens. Cabbal. philos. Append. cap. 1. Opp. II. p. 553. Manifesto probavi, non solum Platonismum, sed et — qui nunc non immerito ita appellatur, propterea quod Cartesius tam feliciter eum in hominem conspectum rursus reduxerit, — Cartesianismum antiquae Cabbalae Judaicae partem fuisse, quippe quae pars est philosophiae Pythagoricae, quam is..... nactus est a Judaeis. — Est igitur mihi valde manifestum, quod antiqua Cabbala Pythagorica sive Judaica ex istis duobus constabat, quos Platonismum nunc et Cartesianismum appellamus, quorum posterior quasi corpus, prior vero anima erat illius philosophiae..... Ac proinde haud parum quidem mihi ipsi applaudo, quod gradum aliquem fecerim ad resuscitationem antiquae illius ac venerabilis sapien-

tiae rursus in vitam et ad reunitionem quasi corporis animaeque Mosis. Opp. II. Praefat. gen. p. 9. 10.

3) Metaphysica est ars recte contemplandi res incorporeas, quatenus e lumine naturae facultatibus innotescunt. Itaque metaphysica theologia quasi quaedam naturalis est. Distinguitur metaphysica .... a supernaturali theologia ..... nec ita tamen, quin ea quae in theologia illa divinitus inspirata occurrúnt, quorum rationes a facultatibus nostris perspici possunt, huc possint etiam transferri..... Quae, quatenus facultatibus nostris innotescunt, sive ab ipsis primitus inventa, sive divinitus tradita, omnia profecto objecta esse possunt hujus metaphysicae. Enchirid. metaphys. cap. I. Opp. I. p. 141. 142. Christianam.... religionem per omnia rationabilem existimo..... Opp. II. Praef. gen. p. 1. — Eo nunc enixius elaborandum est, ne omni videamur objecto metaphysicam spoliasse, ut substantiarum incorporearum existentiam solide demonstremus, earumque naturam, quam maxima possumus, illustremus perspicuitate. Exordium vero capiemus a demonstratione existentiae immobilis cujusdam extensi a mobili materia distincti, quod vulgo spatium vocant locumque internum. Enchirid. metaphys. cap. VI. p. 158. (Refutatio Cartesianorum cap. VII.) Dispiciendum nunc tandem est diligenter, an infinitum hoc extensum immobile imaginarium quiddam sit solummodo, quemadmodum vulgus philosophorum opinatur, an vero reale. Posse enim extensum aliquod praeter materiam reale esse ex eo liquet, quod modi quidam materiae reales sunt, qui ipsi sunt extensi, nec tamen ipsamet sunt materia, ut motus et quies. Ibid. cap. VIII. p. 166. Cum tam manifesto probaverim spatium sive locum internum.... a materia esse reale distinctum, eum idcirco substantiam quandam esse incorpoream sive spiritum concludo..... Atque ita per eam ipsam januam per

quam philosophia Cartesiana Deum videtur velle e mundo excludere, ego e contra.... eum introducere rursus enitor et contendo. Neque enim reale duntaxat, sed divinum quiddam videbitur hoc extensum infinitum et immobile, postquam divina illa nomina vel titulos qui examussim ipsi congruunt enumeraverimus. Cujusmodi sunt: unum, simplex, immobile, aeternum, completum, independens, a se existens etc..... Immensus hic locus internus sive spatium est rudior quaedam ὑπογραφὴ confusior quaedam et generalior repraesentatio essentiae sive essentialis praesentiae divinae, quatenus a vita atque operationibus praeciditur. Ibid. cap. VIII. p. 168. 169. Quamvis admodum certus sim aliquam multa naturae phaenomena ex mechanicis legibus demonstrari posse, nihil tamen aeque persuasum habeo quam, non omnia, imo ne millesimam quidem eorum partem eo modo posse explicari.... — (Non quod ullum phaenomenon sit, quod ex meris rationibus mechanicis consistat, sed quod in singulis fere sit, quod, quantum ad suam naturam, mere sit mechanicum. Immort. an. Lib. I. Schol. p. 288.) —... Deprehendi (ipsum Cartesium) magnis illis pollicitis de perpetua conclusionum certitudine ex necessariis mechanicae legibus saepiuscule excidisse..... Si istiusmodo in mundo inveniuntur phaenomena quorum generatio materiae leges excedit, necesse est ut introducamus principium immateriale et incorporeum, quod vulgo spiritum appellitant. Epistola ad V. C. Opp. I. p. 114 et 115. Gravitatis phaenomenon in causas solas mechanicas.... resolvi non potest. Enchirid. metaphys. cap. XI. p. 193. — Vitale..... principium (quod ego spiritum naturae, naturam vero non satis distincte intelligentes quid dicant, vulgo dicant) praeficit mundi opifex sapientissimus Deus. Ibid. Schol. ad cap. XIII. p. 222.

(Rationes demonstrandi existentiam rerum incorporearum v. Enchirid. metaphys. cap. IX—XXVI.)

4) Restat ut..... essentiam rerum incorporearum in genere explicemus. Quod satis feliciter nos praestituros esse speramus, postquam duas ingentes tenebrarum moles, quae naturae ipsarum incumbunt ab ipsis amoverimus..... Prima est eorum qui, tametsi res incorporeas in rerum natura existere non gravate agnoscunt, eas tamen in tota rerum universitate nusquam esse perquam acriter contendunt. Hi igitur propterea quod spiritus nullibi esse tam audacter affirmant, Nullibistarum titulum sibi merito conciliaverunt.... Ibid. cap. XXVII. p. 307. Tota illius vis his tribus effatis comprehenditur:.... I. quicquid cogitat esse immateriale,.... II. Quicquid est extensum esse materiale..... III. Quicquid est inextensum esse nullibi, cui quidem tertio hoc quartum..... superadjicio, viz quicquid est alicubi, esse etiam extensum. Ibid. p. 308. (Primum) axioma verum esse non invite concedam. Quod secundum.... attinet.... ad illius falsitatem evincendam nulla nova opus est argumentatione...... Ibid. p. 309. (Cartesii) distributio aeque obsona est atque absurda, ac si animal in sensitivum et rationale distribuisset cum omnis substantia extensa sit aeque ac omne animal sensitivum. Ibid. p. 311. Omnem tollere extensionem est rem reducere ad punctum tantum mathematicum, quod nihil amplius est quam pura negatio sive non-entitas. Immortalit. anim. Praefat. Opp. Tom II. p. 280. Si per extensionem intelligatur partium juxta- positio quemadmodum fit in materia, nego omnino spiritum hoc sensu ullatenus esse extensum. Quod si intelligas tantum certam quandam praesentiae amplitudinem, quod singulis utique partibus tantae molis materiae simul adesse possit, agnosco esse extensum. Append. ad Antid. adv. Atheism. cap. 10. Opp. II. p. 169. Omnes spiritus sunt extensi. Per extensionem enim.,.. intelligo.... amplitudinem solummodo. Enchirid. metaph. cap. VIII. Opp. I. p. 169. —

Altera

Altera (doctrina) est eorum, qui.... spiritus naturam sic describunt, quasi esset totus in toto et totus in qualibet sui parte. Quam igitur οὐσίαν ὁλενμερῆ Graeci apte appellarent..... Unde et hi vocabulo significantissimo, satisque compendioso appellari poterunt Holenmeriani. Ibid. cap. XXVII. p. 307. In eo plene cum Holenmerianis consentimus, quod anima spiritusve totum corpus essentia sua penetrare et occupare posse ab ipsis dicitur, sed in eo rursus ab eis dissentimus, quod totum spiritum..... corpus penetrare et possidere, non audeamus asseverare, quum illud, quod partes non habet, non possit totum appellari. — Si in eo quod dicunt totam animam esse in toto corpore, essentiam animae intelligunt corpori commensuratam esse et quodammodo aequalem, et tamen eodem tempore totam animam intra punctum A vel B contineri, manifestum est, quod unam eandemque rem multis millenis vicibus se ipsa majorem vel minorem faciunt eodem tempore, quod est prorsus impossibile. Ibid. p. 313. — Atque hinc falsitas vulgaris illius dicti detegitur, quod si oculus in pede esset, anima visura esset in pede..... Nec per oculum in pede videret anima, nisi per idoneos nervos opticis non absimiles continuatos cum capite cerebroque, ubi anima quatenus est perceptiva, habitat: per reliquas corporis partes vitali tantum munere fungitur. Ibid. p. 316.

5) Affirmare ausim, nullam non substantiam aliquo modo esse trinâ dimensione praeditam...... Una substantia ab alia distingui non potest nisi per accidentia et modos..... Actualis divisibilitas et impenetrabilitas..... sunt immediatae proprietates materiae..... Sic spiritus seu substantiae immaterialis proprietates immediatae sunt penetrabilitas et indiscerpibilitas..... Attributa immediata sunt indemonstrabilia, aliter non essent immediata...... Nulla connexio necessaria cernitur inter substantiam trinae

dimensionis et impenetrabilitatem..... Quemadmodum, quod de longitudine cerae diminutum erat id compensabat aucta latitudo vel profunditas, ita quicquid hic omnibus aut duabus quibusvis dimensionibus perit it totum salvum manet in essentiali spissitudine; ita appellare libet modum seu proprietatem substantiae illius, cujus una pars aliam in se potest recipere. Immortalit. anim. cap. 2. Opp. II. p. 294. — Quamquam materiales res omnes in se consideratae trinis tantummodo dimensionibus contentae sint, quarta in rerum naturam est admittenda, quae satis apte opinor appellari potest spissitudo essentialis; quae, tametsi maxime proprie ad eos spiritus attinet, qui extensionem suam in minus Ubi possunt contrahere, facile tamen analogiâ referri porro potest ad spirituum tam materiae quam sui ipsorum mutuas penetrationes, ita ut, ubicunque vel plures vel plus essentiae in aliquo Ubi continetur, quam quod amplitudinem hujus adaequat, ibi agnoscatur quarta haec dimensio, quam appello spissitudinem essentialem. Enchirid. metaph. cap. XXVIII. Opp. I. p. 320. — Cui affinis est duarum substantiarum diversi generis in eodem loco coëxistentia. Immort. anim. l. c..... Non talem intelligo indivisibilitatem, qualis in puncto mathematico fingitur, sed qualem concipimus in sphaera lucis ab uno puncto lucido centri radiantis factâ. Illa enim sphaera sive orbis lucis quamvis sensu quodam extensus sit, est tamen revera indivisibilis, supposito quod centrum tale sit..... Quemadmodum nulla potest esse alteratio in centro radioso, quin simul sit in singulis partibus,..... ita etiam est ea indivisibilitas atque unitas exteriarum partium, si ita fas sit loqui, spiritus sive animae cum intimo centro, ut si qua earum afficiatur, centrum vitae inde similiter affici necesse sit. Antidoti etc. Appendix cap. 10. Opp. II. p. 169. Heterogeneitatem quandam in anima invenimus, nec eam aeque pollere

ubique. Immort. anim. Lib. II. cap. 11. Opp. II. p. 363: (Centrum spiritus) non est punctum mathematicum, sed substantia magnitudine quidem tam exigua, ut indiscerpibilis sit, virtute vero tam excellens, ut peramplam sphaeram substantiae secundariae emittere de se possit, quae magnam materiae vim actuare valeat. — Per causam emanativam intelligitur, quae eo solummodo quod sit, nulla alia vi aut causalitate mediante producit effectum. — Effectus emanativus substantiae ipsi, causae suae, coëxistit. Ibid. Lib. I. cap. 6. p. 302..... Admitti potest, pretiosissimam illam animae partem, cui perceptio, sensus et intelligentia inest, talem emanationem essentialem emittere de se posse, quae omnis omnino sensus et perceptionis expers sit; quam si vultis exteriores animae ramos appellare, liceat, vel si nobiliorem illam diviniorem que particulam centrum dicere mavultis, radios animae. Ibid. Lib. II. cap. 11. p. 363. —..... partem illam unam nobiliorem, quae communi sensorio inest, perceptivam, caeteras omnes plasticam partem animae nobis deinceps vocitare sufficiet. Ibid. Indiscerpibilitatem spiritus, tam in centro, quam circumferentiâ, tam in prima quam in secundaria substantia, probavimus. —..... Proxima huic proprietas est motus per se. —.... A penetratione sui.... contractionem et dilatationem oriri intelligimus. — Materiam penetrandi vim facile ostendemus..... Ita firmissima inter eos (corpus et animam) unio esse potest eaque aeque intelligibilis ac quae inter partes ipsas materiae reperitur..... Unionem quod attinet, ea quae est materiae cum materia, conferenda non est cum unione spiritus cum materia, illa enim superficiaria, in hac autem interiores ipsae punctum puncto penitus uniuntur. Ibid. Lib. I. cap. 7. p. 307. 308.

6) Quatuor spirituum genera enumeravimus:... formas seminales, animas brutorum, animam humanam, animam illam s. spiritum, qui angelorum ve-

hicula actuat. Forma seminalis est spiritus creatus, materiam rite praeparatam organizans in vitam vegetationemque certi generis plantarum propriam.... Particularis vitae gradus primus hic est. — Si vegetationi adjicias potentiam alteram intrinsecam, nempe sensationem, habes animam bruti. — Ad vegetationem et sensationem si rationem addis..... (habes notionem) animae humanae, quam perfectius sic definire licet: spiritum creatum, sensu ac ratione praeditum, potentia item formandi terrestrem materiam per vitalem cum ea unionem in speciem humanam. — Anima angelica sic commode describitur: spiritus creatus, ratione, sensu, facultate vitaliter uniendi cum aëreo, aethereove corpore duntaxat, actuandique illud, praeditus. Ibid. cap. 8. Opp. II. p. 309. Est..... substantia animae ab operationibus suis, succedentibusque cogitationibus distincta. Confut. Cabbal. aeto-paedo-mel. Opp. I. p. 675. Spiritus naturae est substantia incorporea, sensus ac animadversionis expers, materiam universi totum pervadens, et vim plasticam in ea exercens pro variis praeparationibus occasionibusque partium earum, in quas agit, ea item excitans phaenomena in mundo partes materiae motumque earum dirigendo, quae in mechanicas potentias solas resolvi nequeant. Immortalit. anim. Lib. III. cap. 12. Opp. II. p. 430. — Spiritum mundi per universam mundi materiam percurrere statuo, nec usquam esse otiosum, sed omnes rerum compages aliquo modo actuare conservando aut mutando, efficiendo aut perficiendo, aut huc illuc movendo, idque secundum generales aliquas leges vitales atque ideales, quemadmodum divina sapientia praescripserit, easque spiritui naturae indiderit, non quidem intellectualiter, sed vitaliter. Philosophematum erud. auth. de principiis motuum examinatio Opp. I. p. 349. — Ratione, consilio, liberoque arbitrio carere, manifestissimis experimentis evinci posse sat scio. Obscurum tamen aliquem

sensum habeat necne, non tam confidenter definio. Immortalit. an. Lib. III. cap. 13. Opp. II. p. 228. Satis interim augustam ac magnificam provinciam nobilis hic spiritus naturae habet, dum universam mundi materiam .... actuat et informat. Philosophemat. etc. l. c. Haud scio an ei attribuam etiam regimen animantium in praecipuis actionum earum, quae naturali instinctui vulgo assignamus ..... (praesertim) ubi instinctus non tam salutem individui quam bonum speciei respicit..... (Munium ejus) praecipuum idque nomini ipsius convenientissimum est translatio animarum brutorum in materiam iis congruentem. — Ad summam ergo spiritum hunc naturae existimare licet quasi praefectum hospitiis supremum providentiae divinae. Immortalit. an. Lib. III. Opp. II. p. 437. Principatus Dei supremi creatoris ac domini universi major (est), quam qui huic angusto titulo principii hylarchici quadrat. Philosophemat. etc. Opp. I. p. 347. Nullas formas particulares sive specificas praeter spiritum naturae rebus ullis materialibus inesse censeo, nisi animalibus. Animalia vero omnia proprias suas formas animasve habere existimo, earumque plasticas cum spiritu naturae cooperari in formandis, aut perficiendis saltem, singulorum animalium corporibus. Ibid. p. 348. Consentaneum admodum est ut cunctae plantae floresque universi ..... effecta sint universalis animae mundi; homines et bestias excipimus, qui, cum bonis atque commodis aliquibus frui possint omnes, aequum erat, ut particulares animas haberent. Immortalit an. Lib. III. cap. 13. Opp. II. p. 435..... Sequitur, si una duntaxat anima sit in universo, animam illam esse et rationalem et sensitivam; tum quicquid doloris voluptatis aut speculationis in unius cujuspiam anima esset, idem futurum in omnibus. Ibid. cap. 16. p. 444. —

7) Praesentiam Dei agnosco ubique aeque efficacem esse ac si totus intelligatur ubique adesse.

.... Centri divini repetitio symbolice tantum intelligenda est et negative, quatenus essentiam divinam innuit ubique homogeneam esse...... unam quasi infinitam lucem sive solem. Ep. II. ad Cartes. Schol. Opp. II. p. 250. Quoniam Deus nusquam est ut locatum, ubique est ut locus, ac proinde etiam alicubi..... » Centrum est ubique, circumferentia nusquam « (dicit Trismegistus). Totam innuens vim divinam singulis suae praesentiae punctis inesse.... Deumque illic aeque efficaciter adesse, ac si illuc totam suam praesentiam omnino contraxisset, nec usquam alibi praesens esset. Enchirid. metaph. cap. II. Schol. Opp. I. p. 148. Penetratio sui ad Deum pertinere non potest..... nam fieri nequit, nisi praesentia rei quae ita se penetrat diminuatur. .... Immortalit. an. Lib. I. cap. 7. Opp. II. p. 307. Manifestum est, firmum esse posse indubiumque assensum vel dissensum, cum tamen id, cui sic assentimus aliter se habere possit, aut id, a quo tantopere dissentimus, demonstrari non possit impossibile esse, ut sit verum. Antidot. adv. Ath. cap. 2. Opp. II. p. 29. Manet indubium, quod sit in homine idea entis absolute summeque perfecti. Ibid. cap. 3. p. 30. Etenim cum haec idea Dei nullum arbitrarium figmentum sit, ad libitum nostrum excogitatum, sed necessaria et naturalis humanae mentis emanatio, si nobis significet notionem naturamque Dei necessariam in se involvere existentiam,.... sine omni mora scrupulove statim agnoscere debemus, quod Deus existat. Ibid. cap. 8. p. 37. Cum tota creatio in genere, singulaeque illius partes ita comparatae sint, ac si exquisitissima ratio ac scientia eas formaverit, equidem aeque proclive est et consentaneum, concludere, totum hoc sapientissimi Dei opus esse. Ibid. cap. 12. p. 91. — Argumenta ad probandam existentiam Dei,..... sunt ista duo praesertim..... accurata humani corporis fabrica, et apparitiones.... Superciliosa illa circa tales narra-

tiones de spiritibus incredulitas periculosum praeludium ad Atheismum ipsum, ... nullus spiritus, nullus Deus. Ibid. cap. 15. p. 136. 143.

(Dei existentia probatur: Lib. II. e motu materiae cap. 1 et 2. ex utilitate et pulchritudine omnium rerum cap. 3—7. — ex animalium usu cap. 8. — pulchritudine cap. 9. — e fabrica corporis cap. 10. — ovium cap. 11. — ex hominis structura cap. 12. — Lib. III.: E miraculis cap. 1 et 2. — Sagarum et daemonum cap. 3—5, — ex apparitionibus cap. 6. — evocationibus cap. 8—9. — Sagarum conventiculis cap. 10—11. —)

X. Belegstellen aus dem Hauptwerk *) des Cudworth.

1) Whosoever holds incorporeal substance, must needs ..... also assert a Deity. Book I. chapt. I. p. 22. If the first principle and original of all things in the universe be .... supposed to be body or matter, devoid of all animality, sense and consciousness, then it must of necessity be either perfectly dead and stupid and without all manner of life, or else indued with such a Kind of life only, as is by some called plastic, spermatical and vegetative, by others the life of nature or natural perception. And those Atheists, who derive all things from dead and stupid matter, must also needs do this either in the way of qualities and formes, and these are the Anaximandrian Atheists, or else in the way of atoms and figures, which are the Democritical. But those, who make matter endued with a plastic life, to be the first original of all things, must needs suppose

*) Ich citire nach: *The true intellectual System of the universe etc. London* 1678. *Fol.*

either one such plastic and spermatic life only in the whole mass of matter or corporeal universe, which are the Stoical Atheists, — or else all matter as such to have life, and an energetic nature belonging to it and consequently all the particular parts of matter and every totum by continuity to have a distinct plastic life of its own, which are the Stratonic Atheists. Wherefore there does not seem to be any room now left for any other form of Atheists, besides these four, to thrust in. Chapt. 3. p. 137. Amongst these four formes of Atheism, that have been propounded, these two the Atomic or Democritical, and the Hylozoic or Stratonical are the chief. Ibid. p. 144. We conclude therefore, that if these two Atheistic hypotheses, which are found to be the most considerable, be once confounded, the reality of Atheism will be ipso facto confounded. Ibid. p. 145.

2) This (Democritical) Atheistical system of world that makes all things to be materially and mechanically necessary without a God, is built upon a peculiar physiological hypothesis,.... which is called by some atomical or corpuscular..... The atomical physiology supposes, that body is nothing else, but extended bulk..... And consequently it supposes, that there is no any other kind of motion or action really distinct from local motion (such as generation and alteration). Chapt. 1. p. 7. Neither Democritus nor Protagoras nor Leucippus were the first inventours of this philosophy, and our reason is, because they were all three of them Atheists.... p. 12. Before Leucippus and Democritus the doctrine of atoms was not made a whole entire philosophy by itself, but looked upon only as a part or member of the whole philosophic system. p. 18. ..... The doctrine of atoms was to them (the Ancients) only one part or member of the whole philosophical system, they joining there unto the do-

ctrine of incorporeal substance and theology, to make it up complete. p. 50. There is not only no inconsistency betwixt the atomical physiology and theology but also there is on the contrary a most natural cognation between them. p. 27. Some snatching away the atomical physiologie without the pneumatology and theology (Democr. Leuc. Prot), and other on the contrary taking the theology and doctrine of incorporeals without the atomical or mechanical physiology, (Plato, Aristotle). p. 57. This atomical physiology of the Ancients seems to have two advantages or preeminences belonging to it, the first whereof is this: that it renders the corporeal world intelligible to us..... Ibid. p. 48.

3) There has been already mentioned another form of atheism, called by us hylozoical, the principles hereof...... being directly contrary to those of the atomical, so that they would have mutually destroyed each other.... Hylozoism.... makes all body as such and therefore every smallest atom of it to have life essentially belonging to it..... As every Atomist is not therefore necessarily an Atheist, so neither must every Hylozoist needs be accounted such. Chapt. 3. p. 105, yet whatsoever is an Hylozoist and Corporealist both together.... cannot be excused from the imputation of Atheism...... Ibid. p. 106. Neither the cosmoplastic or Stoical, nor the Hylozoic or Stratonical Atheists are therefore condemned by us, because they suppose such a thing as a plastic nature, or life distinct from the animal..... Ibid. p. 146. It seems, that one or other of these two things must be concluded: that either in the information and organization of the bodies and animals..... every thing comes to pass fortuitously,.... or else, that God himself does all immediately, and, as it were with his own hands, form the body of every insect etc. p. 147. There are two extremes here to be avoided, the one of

those, who derives all things from the fortuitous motions of sensless matter, which is the extreme of the Atomistic Atheists, the other of bigotical Religionists, who will needs have God *αὐτουργεῖν ἅπαντα*, to do all things himself immediately, as if all in nature were miracles. Chapt. 5. p. 680. Now to assert the former of these two things is a thing no less irrational, than it is impious and atheistical,..... and as for the latter part of the disjunction..... it would render Divine providence operose, sollicitous and distractous..... Chapt. 3. p. 148. 149. (Therefore) it may well be concluded, that there is a plastic nature under him, which as an inferior and subordinate instrument, does drudgingly execute that part of his providence, which consists in the regular and orderly motion of matter, yet so as that there is also besides this, a higher providence to be acknowledged, which presiding ower it, does often supply the defects of it, and sometimes overrule it, forasmuch as this plastic nature cannot act electively nor with discretion. Ibid. p. 150. (The Chymists..... call it (the plastic nature) by a new name of their own the archeus p. 153.)..... We shall here endeavour to do these two things..... first to set down a right representation of it and then afterwards to show, how extremely the notion of it has been mistaken. Ibid. 155.

4) Human art cannot act upon the matter otherwise than from without and at a distance, nor communicate itself to it but with a great deal of tumult..... Nature in the mean time is onother kind of art, which insinuating itself immediately into things themselves, and there acting more commandingly upon the matter as an inward principle, does its works easily, cleaverly and silently. — Another preeminence..... is this, that whereas humane artists..... consult and deliberate..... nature on the

contrary is never to seek, what to do, and..... does never consult nor deliberate..... p. 156..... We must here take notice also of the imperfections and defects of it, in which respects it falls short of humane art; — the first of them is this, that though it act artificially for the sake of ends, yet it self does neither intend those ends, nor understand the reason of that, it does. — (The same thing may be said of all habits, which was said from nature, that they do not know, but only do). Ibid. p. 156. (Another imperfection is, that) as it does not comprehend the reason of its own action, so neither it is clearly and expressly conscious of what it does, in which respect it does not only fall short of humane art, but even of that very manner of acting which is in brutes themselves, who act..... by fancy. p. 158. This controversie, whether the energy of the plastic nature be cogitation or no, seems to be but a Logomachy. — For if clear and express consciousness be supposed to be included in cogitation,..... cogitation does not belong to the plastic life of nature. — But if the notion of that word be enlarged as to comprehend all action distinct from local motion,..... then the energy of nature is cogitation. p. 159. Besides the plastic nature which is in animals forming their several bodies..... there must be also a general plastic nature in the macrocosm, the whole corporeal universe, that which makes all things thus to conspire every where, and agree together into one harmony. —.... It is not impossible but that there may be other plastic natures also in some greater parts of universe, all of them depending, if not upon some higher conscious soul, yet at least upon a perfect intellect, presiding over the whole. — And this perhaps may easy the minds of those, who cannot but think it too much, to impose all upon one plastic nature of the universe. Ibid. p. 167. 171. 172.

(The Atheists) do mistake the notion of it or pervert it and abuse it to make a certain spurious and counterfeit God almighty of it, ... thereby excluding the true omnipotent Deity. p. 172. This plastic nature is so far from being the first and highest life, that it is indeed the lost and lowest of all lives, it being really the same thing with the vegetative, which is inferiour to sensitive. p. 163. (We) suppose, that besides God and in subordination to him is a nature (not fortuitous but) artificial and methodical, which ..... is a secundary or inferiour cause of generations. — This artifical nature, though itself indeed do not understand the reason of what it does, ... yet may it well be conceived to act regularly for the sake of ends, understood and intended by the perfect mind upon which it depends. Chapt. 5. p. 680.

5) The grounds of reason, alledged for the atheistical hypothesis are chiefly these (16), that follow: (vid. Chapt. 2. p. 63—99. §. V—XXIII.) First, that we have no Idea of God, and therefore can have no evidence of him. Chapt. 2. p. 63. — It is evident, that the Atheists have an idea or conception in their minds, answering to that word »God«, when they deny his existence, because otherwise they should deny the existence of nothing. Chapt. 4. p. 194. We shall demonstrate, that the doctrine of the greatest pagan polytheists as well before Christianity as after it, was always the same that besides their many Gods, there was one supreme omnipotent. Ibid. 281. This same thing is plainly confirmed from the Scriptures of the new Testament also: that the gentiles and pagans, however polytheists and Idolaters, were not unacquainted with the Knowledge of the true God. Ibid. p. 471. (This theology) was .... *θεοπαράδοτος θεολογία*, a theology of divine tradition or revelation, or a Divine Cabala, viz. amongst the

Hebrews first and from them afterwards communicated to the Egyptians and other nations ..... by diverse of them much depraved and adulterated. Ibid. p. 548. Plato and some of the Platonists reteined much of the ancient genuine Cabala...... Ibid. p. 570..... There is nothing either unconceivable or contradictious in this idea.... Chapt. 5. p. 633. (vid. eod. cap. p. 634—665). —

Certain it is, that it implies a contradiction, that God or a perfect being should be thus demonstrated by any thing before him as his cause. Nevertheless it does not therefore follow, that there can be no certainity at all had of the existence of a God, but only a conjectural probability. Chapt. 5. p. 716. We can by no means grant to the Atheists, that there is no more, then a probable persuasion or opinion to be had of the existence of a God, without any certain Knowledge or science. Preface to the reader. The scripture faith is ....., a certain higher and diviner power in the soul, that peculiarly correspondes with the Deity. Nothwithstanding which, Knowledge or science, added to this faith ..... will make it more firm and steadfast. Ibid. Though the existence of a God or perfect being cannot be demonstrated a priore, yet may we nothwithstanding ..... inferr his existence. And whensoever any thing is thus necessarily inferred, from what is undeniable and indubitable, this is a demonstration though not of the *διότι*, yet of the *ὅτι*. Chapt. 5. p. 717.

6) Philosophy and the true Knowledge of causes leads to God, and Atheism is nothing but ignorance of causes..... For first no Atheist.... is able,..... to give any true account of the original of his own soul or mind. — Ibid. p. 666. Atheists are ignorant of the cause of motion in bodies. Ibid. p. 667. Furthermore they..... must needs be ignorant also of..... the well and fit

in the nature, that is of the most artificial frame of the whole mundane system in general..... p. 668. The ancients Atheists would undertake..... to demonstrate, that the frame of nature could not possibly be made by any intending cause and for the sake of ends and uses..... The force of their argument consistes in the proposition that whatsoever is made for the sake of another thing, must exist in time after that other thing for whose sake it was made **Ibid.** p. 677.... the end.... is only in intention before the means.... but in time and execution after it.... **Ibid.** p. 678. Neither indeed can we banish all final, that is all mental causality from philosophy or the consideration of nature, without banishing at the same time reason and understanding from our selves and looking upon the things of nature with no nother eyes than brutes do. **Ibid.** p. 682. These atomic Theists (who banish final causes e. gr. Cartesius) utterly evacuate that grand argument for a God, taken from the phaenomenon of the artificial frame of things. **Ibid.** p. 683. — The mind cannot make any new cogitation which was not before, but only compound that, what is. But the idea of God is not a compilement or aggregation of things which exist scatteredly and apart in the world..... the painter that makes this idea must here feign colours themselves, or create new cogitation and conception out of nothing upon the Atheistic supposition. **Ibid.** p. 695. Though it will not follow from hence, because we can frame an idea of any thing in our minds, that therefore such a thing really existes yet nevertheless whatsoever we can frame an idea of, implying no manner of contradiction in its conception, we may certainly conclude thus much of it, that such a thing was not impossible to be. —.... Now the idea of God or a perfect being can imply no manner of contradiction in it, because it is only the

idea of such a thing as has all possible and conceivable perfections in it..... Therefore God is at least possible. — In the next place as this particular idea of that which is possible, includes necessity of existence in it; from these two things put together at least the possibility of such a being and its necessary existence.... will it according to reason follow that he actually is..... because upon supposition of his non-existence it would be absolutely impossible, that he should ever have been. ..... Wherefore God is either impossible to have been or else he is. For if God were possible and yet be not, than is he not a necessary, but contingent being, which is contrary to the hypothesis. Ibid. p. 725. — If...... there be eternal intelligibles or ideas, and eternal truth, and necessary existence do belong to them, then must there be an eternal mind necessarily existing since these truth and intelligibles essences of things cannot possibly be anywhere, but in a mind. — And from hence it is evident also, that there can be but one only original mind, or no more than one understanding being self-existent, all other minds, whatsoever, partaking of one original mind and being as it where stamped with the impression or signature of one and the same seal. From whence it comes to pass, that all minds in the several places and ages of the world have ideas or notions of things exactly alike, and truth indivisibily the same..... When innumerable created minds have the same idea sof things and understand the same truths, it is but one and the same eternal light, that is reflected in them all. — Ibid. p. 736. 737. The Deity is the first original fountain of truth and wisdom..... But created beings have but a derivative participation thereof..... And it seems to be no derogation from almighty God, to suppose, that created minds by a participation of the divin mind should be able to

know, that two and two make four etc.... Ibid. p. 727.

7) As for evils in general, from whence the Atheists would conclude, the God of the Theists to be either impotent or envious, it has been already declared, that the true original of them is from the necessity of imperfect being and.... the divine art and skill.... making them like discords in music to contribute to the harmony of the whole, and the good of particular persons. — In judging of the works of God we ought not to consider the parts of the world alone by themselves, and then, because we could fancy much finer things, thereupon blame the maker of the whole, upon which account God should either have made nothing at all, since there can be nothing besides himself absolutely perfect, or else nothing but the higher rank af angelical being. — But we ought in the first place to consider the whole, whether that be not the best, that would be made.... and then the parts in reference to the whole p. 876. 881. The reason, why the world was no made from eternity was not from any defect of goodness in the divine will but because there is an absolute impossibility in the thing itself, or because the necessity and incapacity of such an imperfect being hindered p. 887.

8) And now having fully confuted all the atheistic grounds, we confidently conclude: that the first original of all things was neither stupid and sensless matter fortuitously moved, nor a blind and nescient, but orderly and methodical plastic nature, nor a living having perception or understanding natural, without animal sense or consciousness, nor yet did every thing exist of itself necessarily from eternity without a cause, but there is one only necessary existent, the cause of all other things, and this an absolutely perfect being, infinitely grand, wise and powerful, who has made all that was fit to be made and

and according to the best wisdom, and exercises an exact providence over all. Whose name ought to be hallowed and separated from all other things. To whom be all honour and glory and worship for ever and ever. Amen. —

XI. Belegstellen aus den Schriften des Poiret *).

1) Inter primas ad veritatis semitam inveniendam leges cognitaque generalia et prima nemo negabit, opinor, recensendum esse illud: Ea quae fiunt, ut recte fiant, ordine fieri debere..... Qualis autem ordo in rebus tractandis sit observandus non ita omnibus liquidum est. Cartesius vult a simplicioribus et cognitu facillimis incipiendum esse, eaque ratione continuandum.... Rectius ordo..... (ita) instituendus est..... ut (illae materiae)..... praecedant, quae primo existunt, quae digniores sunt, quae solidae sunt, nec evanidae..... Vera method. inveniendi verum p. 5. 6. Pro lege altera recenseo: Eum qui veritatem vult detegere eademque frui, sinceritate mentis praeditum esse debere,... (quod dictum velim de sinceritate) penitiori, qua sui ipsius sciens impostor aut deceptor non sit...... Ibid. p. 7.... Tertia methodi ad veritatem lex.... esto: In inquisitione veri quemlibet debere initium facere a se ipso et in se ipso.... nil absurdius esset, quam alteri velle veritatem ingerere, antequam eam ipse possideas..... Ex quo principio approbare nequeo, Cartesium Scepticorum naeniis audien-

*) Ich citire: *Cogitationes rationales de Deo, anima et malo etc.* nach der ersten Ausgabe: *Amsterd. Elzevir* 1677. 4.
De eruditione solida, superficiaria et falsa libri tres etc. nach der Ausgabe: *Amsterd. Andr. Petri* 1692. 12.
L'Oeconomie divine etc. nach der Ausgabe: *Amsterdam. Wetstein.* 1687. *VII. Vol.* 12.

dis et retundendis adeo dedisse locum in philosophiae suae initio...,. Multi Cartesiani..... inde devenerunt in ejusmodi Scepticismum, ex quo postea per philosophicum apparatum omnem exsolvi nequiverunt..... Ibid. p. 12. 13. 14. Debent philosophi nobiscum quartam legem verae methodi statuere hanc: Agnoscendum esse cuique, se esse corruptum atque in eo statu veritatis acquirendae incapacem.... Verum ista omnia de corruptione, dixerit forte nunc aliquis, theologiam spectant et non philosophiam, neque adeo nos philosophos..... Non est unus quisque in hominem duplicem, theologum puta et philosophum divisus..... Ibid. p. 46. 47. 48. Sanationem mediis aptis nunc ante omnia quaerendam, quod pro lege quinta.... habemus.... et capiendum esse histrionem (rationem) ligandum et captivandum sub obedientia Christi (patet).... Ibid. p. 68. 69. Sexta lex: Mens ad incolumitatem recipiendam, agnitâ et deploratâ aegritudine impotentiaque abstineat ab actibus intellectus sui, quem offerat Dei passivum..... Ibid. p. 71.

2) ....Libet hic.... de criteriis quibus veritas insignitur et agnoscitur, quaedam exactius disserere ..... Ibid. p. 17. Errari statim atque omnino ineptiri potest 1) si quis primum quodvis criterium arripiens applicet id rebus aut veritatibus, quae ex alio criterio perpendendae sunt, 2) si causam omnis luminis, omnisque boni et veri, Deum, nec satis noscat, nec in mente habeat, 3) si denique ipse facultates proprias, earumve statum, firmusne an debilis et corruptus sit, nesciat.... (Quae) evitare satagemus considerando de veritatum variis generibus, de Deo, deque mentis nostrae facultatibus ea quae ad hoc facere videbuntur. Ibid. p. 21. Observandum primo:.... veritatem recte initio distingui in veritatem materialem sive facti, et in veritatem mentis sive conceptus aut conscientiae..... Veritas materialis consistit in hoc, quod res sint prout revera

sunt..... Hae veritates materiales tanti aestimandae sunt quanti materiae ipsae.... Ita Deum non amari, hominem peccare aut damnari, veritates sunt pessimae.... A dignitate veritatis rei dignitas veritatis mentalis et afficientiae pendet et exsurgit potissimum. — Haec autem consistit in eo, ut..... in mentis affectionibus characteres sint cum objectis ipsis, aut cum objectorum habitudine ad nos, conformes..... Has autem correspondentiae aut conformitatis veritates.... in duas vel tres species aut classes divido, quarum unaquaeque proprium suum habet criterium. Ibid. p. 22. 23. Quando perceptiones de me, meisque cogitandi facultatibus intimioribus habui, tunc me ipsum, rem scilicet ipsam cogitantem et spiritualem realiter percepi; idemque de Deo quoque.... dicere non dubito; perceptiones enim illae vividae de eo.... non potuisse ab alio quam ab illo.... proficisci.... certus sum. Similiter, quando oculos aperui et solem, atque alia cum meo corpora percepi, tunc me ipsas res corporeas percepisse vividis sensationibus, nisi sponte insanire velim, in dubium quoque nequeo revocare. At quando vivida Dei affectione absente, aut clausis soli oculis volui nisu quodam et contentione activa in me revocare.... res eas, tunc bene sensi, ideas istas.... jam non res ipsas, sed rerum picturas steriles et veluti mortuas esse..... Unde destinguo veritates in veritates reales, hasque in spirituales quibus ipsis rebus spiritualibus afficimur, et corporeas, quibus tangimur ipsis rebus corporeis, et in veritates pictas, sive umbratiles, quibus rerum ideis seu picturis tantum gaudemus. Ibid. p. 24. Veritatum istarum species debent praeterea distingui in generales.... et speciales. Ibid. p. 26. Et quoniam unaquaeque ex tribus.... affectionibus vel generalius.... spectatur.... vel specialius, ideo quod trinum ex se est, in senariam abiit divisionem vel considerationem. Ibid. p. 33. Non est tamen, quod

quis adeo sit sollicitus, si forte has criteriorum et evidentiae sex species non possit primo nisu adeo facile concipere;.... recte quaerenti verum se ipsas ex se offerunt. Unde earum reflexa cognitio, hoc est, cognitio quod in his consistant criteria et characteres diversarum veri specierum, non tam ad inveniendum aut agnoscendum verum necessaria est vel utilis, quam ad hoc, ut a falsitate sive a persuasione falsa possessi veri abstineatur, utque ab ea recedat, quisquis in eam incidit. Ibid. p. 32. 33.

3) Tribus hisce veritatum speciebus destinatae sunt in omni mente suae facultates..... Ibid. 25. Fecit nos Deus res vividas et cogitantes, ut donaret nos vel potius nos vestiret et indueret formis tum sui ipsius, tum rerum omnium..... Id, quod in nobis istas formas recipit, iisve induitur,.... vocatur generaliter intellectus, qui.... quando formis rerum induitur eo ipso res scit et novit. (Si cera esset suorum actuum conscia et verteretur in figuram Alexandri, nosset tum figuram Alexandri.) Ibid. p. 52..... (Mentum) substantialissima atque essentialissima portio vel dos, vel natura reconditissima radix et substantia, est fundus vel recessus quidam immensus sive intima nonnulla capacitas..... Hic est ille animae fundus, tantopere nonnullis celebratus..... thronus Deo aeterno sacer ejusque solius aeternas impressiones suscipere aptus..... De erudit. solida Part. I. p. 8. Je ne saurois mieux comparer l'ame..... qu'à un grand et précieux globe de crystal, qui auroit été fait pour être habité s'il faut ainsi dire, et éclairé intérieurement par une lumière naissante de son centre. Le centre..... marque le fond de l'ame; sa capacité intérieure par où les rayons de la lumière se répandent, sont les facultés divines; la surface extérieure du globe sont les facultés extérieures..... Si Dieu avoit voulu créer l'ame pour lui seul, ou pour la seule éternité, elle auroit été comme un globe infini et sans super-

ficie, mais l'ayant voulu crées pour qu'elle jouît de Dieu et de ses ouvrages, elle subsiste tantôt sans la forme d'un globe infini, et tantôt sous celle d'un qui a une sorte de superficie, quoique son centre et sa capacité demeurent néanmoins infinis. L'oec. divine Part. I. p. 653. Dieu pouvoit, s'il eût voulu, se contenter de demeurer dans l'état de sa pure éternité..... ou bien, s'il voulût, il pouvoit en sortir, et penser à d'autres choses, comme il a fait, pour se réprésenter.... Pour réprésenter, mais moins vivement et à la manière d'un tableau inanimé toutes les combinaisons admirables et infinies de la contemplation libre de ses perfections, il a excité dans son concept arbitraire le nombre infini des idées.... Ibid. p. 204. 206. Les idées des choses, ... bien loin d'être nécessaires et éternelles, ne sont que des modifications libres du concept arbitraire de Dieu entant que réprésentatif de ses libres et de ses multiples manières de contempler ses divines perfections. Dieu se pouvoit s'en abstenir de deux chefs.... l'un.... de la variété ou multiplicité de ses propres contemplations arbitrairement rangées qui sont l'original et le prototype des idées, l'autre.... il pouvoit en demeurer là, sans exciter des idées de créatures pour en faire les tableaux des formes différentes, qu'ont ses divines perfections dans l'arrangement de leur contemplation. Ibid. p. 207. 208. Plastes et archetypus noster nobis ipse proponit ad scopum sibi placitum..... ut repraesentemus naturam et regimen Dei nostri, prout is erga se, hominem et caeteras creaturas sese gerit. — De erud. solid. p. 5. (Vergl. die merkwürdige Durchführung in Oecon. div. Tom. II. Chap. XIV et XV.) Placuit.... numini liberalissimo, et accessorias superficiariasque nonnullas capacitates sive facultates menti donare, quibus illarum Dei de rebus externis idearum, illorum Dei arbitrariorum ludorum esset aemula et repraesentatrix, unde orta est in mente

facultas accessoria et superficiaria rationis, quae alias intellectus activus dicitur. (Cf. Oec. div. Tom. II. Chap. V.) .... Quemadmodum .... Deus ille, qui .... non tantum accessorias rerum creabilium ideas ad sui accidentariam .... delectationem contemplari voluit, sed et ipsi placuit, ut illae, hoc est res ipsae ideatae, existerent .... ita .... non satis ei fuit condere mentes, quae fundi ..... donatione solo Deo solide et complete beatae essent, aut, quae rationis accessu non necessario, ideas rerum ad accidentariam delectationem intueruntur, sed et voluit, ut illae cum rebus ipsis commercium haberent, easque perciperent.... Unde et mentibus donavit capacitates sive facultates cum corpore certo, quibus haec exequerentur, videlicet imaginationem, sensus, facultatem motricem, et affectus sive passiones animae. De erud. solid. p. 11. 14. (Cf. Oec. div. Tom. II. p. 548.) Intellectus distingui potest in divinum, qui intelligentia dici potest, estque veluti capacitas quaedam mentis intima et immensa, divinis formis recipiendis apta, in humanum vel idealem aut rationalem pro ideis rerum, in animalem sive sensualem pro externis objectis. Vera method. p. 52.

4) Quando agitur de intellectu vivide realiter et efficaciter investiendo et induendo rerum formis, earum maxime, quae ipsius intellectus natura sunt sublimiores, tunc omnis intellectus activitas in hoc est prorsus inepta..... Ergo intellectus noster divinus sive ad divinas formas vivide et realiter recipiendas factus, excepto actu, quo se offert Deo transformandum, mere passivus est..... Intellectus animalis, sive perceptio sensualis, quatenus realiter vivide et efficaciter formis rerum investiendus est, excepto actu quo organa corporea objectis applicantur, mere passivus est. Ibid. 54. 55. Pro realitatibus divinis intimis et immensis, quae in Deo sunt, (Deus) menti dedit facultates divinas, intimas et immensas, desiderii intellectus passivi et acquies-

centiae cum fundo, aeternitatis degustandae capaci. Pro realitatibus autem, sive pro objectis realibus, corporeis externis, limitatis, dedit cum corpore facultates sensuum qui corporei appellantur. De quibus omnibus notandum est..... mentem respectu realitatum omnium recipiendarum...... se habere mere passive. De erudit. superficiaria p. 103. Facultatem quandam novi generis habet mens, quae objecta absentia, eaque simul multa ei depingit..... Haec facultas depingendi nobis in mente objecta, quando tamen eorum realis praesentia a suis cuique propriis facultatibus abest, ea est quae ratio humana sive intellectus activus dicitur seque extendit ad pingendi quaevis, tum spiritualia tum corporea, Deum videlicet ejus attributa resque creatas caeteras, quarum picturae vel icones ideae jam vulgo dicuntur. De erud. superfic. p. 105. Quando agitur de investiendo intellectu ideis, s. formis rerum pictis et umbratilibus.... tunc intellectus activitate.... sua potest sese vertere in illam formam...... Vera meth. p. 56. Passivis magis perficitur homo quam activis.... Summa perfectio hominis advenit et fit ab alio agente (Deo) per facultates passivas.... E contra summa hominis miseria fit et admittitur per facultates activas.... Vera method. p. 87. Quamvis omnibus rationis seu intellectus activi ideis carerem, posset tamen Deus, cujus ut dictum potentia a me non pendet, vividum in me sui ipsius lumen suamque vividam ideam sine actu meo ponere et excitare..... Sequitur.... rationem esse facultatem quae comparata cum capacitate, qua Deus animae jungi potest, sit veluti superficiaria, externa et accessoria. Ibid. p. 78. (Cf. Oecon. div. II. p. 574 et 545.) Respondent autem ternis hisce facultatum classibus, insuntque tribus istis veritatum speciebus tria luminum genera, divinum, naturale externum, et umbratile rationis..... sive naturale metaphysicum vel philosophicum. Ibid. p. 26. Quorum primum

divinum est, facultates mentis superiores, intellectum praesertim passivum, feriens modis omnium certissimis,..... alterum externum est et naturale, quod etiam ubi ab objectis in facultates diffunditur, omnem dubitationem de rei existentia et relatione ad vitam corporalem excludit: tertium est rationis, tenue illud et veluti pictum atque.... illorum trium incertissimum et obscurum valde, nec, ubi solum consulitur neglectis ceteris, a dubitatione et incerto liberum. De erud. superfic. p. 115. Prima certitudo est infallibilis, altera neque dubitationem admittit, tertia ubi bene fit dubitationes ex ratione ortas ipsa quoque discutit etsi aliis sit inferior. Ibid. p. 125. Oui, abyme infini de pur être, l'absolu et simple Je suis! c'est toi qui es le véritable et l'unique Je suis. Devant toi je ne suis pas, non plus que mes semblables les êtres conditionnés et particuliers ..... L'existence de Dieu, à la bien considerer, est de certitude plus grande que ne le peut être à chacun celle de sa propre existence. L'oec. d. l. créat. p. 31. 35. Quemadmodum dantur tria luminum genera, sic etiam unus idemque homo potest et esse et considerari ut theologus, ut naturalis, ut philosophus. Ut theologus.... utitur lumine divino, cui dat facultates supremas; ut naturalis utitur, rebus naturalibus.... quibus facultates suas inferiores accommodat. Ut philosophus autem excitat in ratione sua ideas seu icones rationales.... sive res illae (perceptae) sint divinae, sive naturales. De erud. superfic. p. 163. Quemadmodum iste, si sanus sit non dicit, quando sit philosophaturus: Ego qua philosophus nolo me gerere sicut homo naturalis.... sic nec idem dicet: Ego qua philosophus nolo admittere lumen quod non percipio nisi qua Theologus. Ibid. p. 164. Equidem non sunt confundendae Theologia et Philosophia, una siquidem res divinas spiritualesque ipsas possideat lumine divino, altera earum tantum imagines nonnullas, quas activitate ra-

tionis depingit. Verum si quis philosophantem ideo reprehendat, quod mentem ad divina theologicaque convertat, idem facit, ac si hominem depingentem seu imagines facientem, qui ad rem ipsam, archetypumque suum interdum respiceret, sic alloqueretur: Qaestio est de effigie.... quid tu nunc rem ipsam, archetypumque oculis tuis adspicis? Ibid. p. 167.

5) Modi, quibus voluit Deus nos rerum formis indui, sunt.... primus.... vividus.... alter umbratilis, picturarius, superficiarius. Utroque modo formâ Dei et formis rerum possumus indui et superindui. Vera method. p. 51. Animadvertendum,.... eam esse.... facultatum.... naturam, ut sese adjuvent et promoveant, si debito ordine exerceantur, se vero impediant et tollant, si ordine praepostero et perverso pertractentur. De erud. solid. p. 20. Quia a superioribus et divinis facultatibus pendent inferiores, inter quas et ratio.... illae si obtenebratae et corruptae fuerint, corruptio haec ad inferiores quoque devolvitur. Vera method. p. 48. A fundo igitur atque intimis animae recessibus est omnino inchoandum.... Homo industria sua nil hic polire et erudire.... posse videtur..... Solus Deus interiorum animae centralis est eruditor et doctor..... Nihilominus.... homo.... aliquid ad hoc contribuere potest et debet, et quidem ex parte centri fundique sui immensi..... offerat necesse est..... immensam aliquam sinceritatem. De erud. solid. p. 21. 22..... Lapis secundus est centralis et profundissima sui abjectio et humiliatio...... Tertia (conditio) ex omnium facultatum parte est.... sui totius versus Deum collectio et conversio..... Facultates nostrae omnes simul exerceri nequeunt.... quapropter ne mentis intima ab.... eruditione Dei impediantur et revocentur, sileant et quiescant inferiora. Ibid. p. 23. Non requiritur, ut ratio.... non agat prorsus...., motus et affectus in se excitat laudum, amoris, admirationis Dei.... atque id

activitatis genus et salutare et perquam necessarium est. Vera meth. p. 79. 80. Testatur ipsa ratio, vim quae ipsi deest.... petendam esse a fonte omnis boni. Haec postquam a ratione audivimus, et cordi nobis ista sunt sincere,..... tunc tempus est, ut juxta ipsiusmet rationis dictamen illam ipsam cum picturis suis seponamus. Ibid. p. 111. Est veluti agilis comoedus, qui omnes res, actiones, personas, regias pariter ac viliores, ita imitari enititur ut earum formas omnes in se apparere faciat. Sed hic cautela adhibenda est sedulo, ne comoedus ille se revera etiam credat regem..... Ibid. p. 53. Absit ut velim..... Scepticismum in medium revocare, e contra veritatis fundamenta tam inconcussa proponam, ut nullo modo queant concuti vi illis, qui ea in se volent statuere. De erudit. superfic. p. 113.

6) Principio..... omnes concipiant velim, me .... profiteri, eam.... eruditionem, quam superficiariam nominabo, non ideo nullam, aut nullius pretii a me dici: habet utique pretium sibi debitum, usum quoque necessarium..,.. Homo sanus non internis tantum visceribus membrisque solidis constat, sed et superficie et cute. Hanc si curet.... superficiaria cura est.... sed et necessaria. At si quis sic cutis haberet curam...., ut corpus solidis salubribusque cibis et exercitiis destitutum relinqueret.... falsa sane et inanis haec cura esset. De erudit. superfic. p. 99. 100. Nummus argenteus qui pro aureo ducato substitueretur,.... falsus nummus esset dicendus, etsi ex bono argento conflatus. Ibid. p. 101. Eruditionis superficiariae fundamentum est ratio humana. Ibid. p. 102. Ratio..... cum sit eruditionis causa efficiens, idea vero ejus materia, ratiocinatio autem ejusdem tum ampliandi, tum communicandi instrumentum, earum proprietates affectionesve non sunt hic silentio praetermittendae. Ibid. p. 106. Ab ideis ut incipiamus,.... nil illae reale sunt etc..... quae cum ita sint, concludendum est,

eruditionem quae ejusmodi idearum coacervatione comparatur, non solidam sed mere superficiariam esse. Ibid. p. 109. Quod adhuc magis patebit ex consideratione rationis,.... namque ea facultas.... est ita superficiaria.... ut mens.... potuerit aeternum perfecta et beata esse utut rationis facultatem numquam habuisset. Ibid. p. 110. Idque adhuc multo magis verum est de ratiocinatione..... Jam perpende ex tribus illis putridis.... fulcris.... quantum eruditioni superficiariae.... sit.... confidendum? Ibid. p. 112. Ponamus.... aliquem ex.... angelis ad homines descendere, omnia ea quae tenet edocturum;.... si quis hominum.... eis attendat, horum omnium ideas.... in ratione sua excitet,.... nec tamen se.... elevet.... ad Deum, ab eo desideraturus, ut is res ipsas.... in facultates suas passivas vivido lumine suo infundat,.... is demum agnoscendus est verus erudionis superficiariae possessor. Ibid. p. 148. 149. Datur itaque et theologia superficiaria et philosophia cum omnibus suis membris p. 150. Theologia superficiaria in summo perfectionis suae gradu, notitia est idealis rerum divinarum scripturarum earumque circumstantiarum una cum peritia, omnia ista ordinate et ornate referendi. Ibid. p. 200.

7) Eruditio superficiaria.... non patitur se in statu suo.... possideri.... sed ab eo vel in falsam transit, vel ad veram enititur et pervenit. De erud. falsa p. 209. Interdum inde noscitur, (falsa eruditio) quod post superficiariam acquisitam pausa facta sit, nec ulterius ab imagine ad originale, ejusque rem ipsam fuerit progressum. Ibid. p. 315. Quicunque.... ideas de Deo rebusque divinis per rationis suae actus efformatas confunderet cum lumine Deo vero.... is erraret omnium exitialissimo modo. De erud. solid. p. 12. ..... lorsqu'on s'attache à elle (l'idée de Dieu) comme à Dieu, elle n'est alors qu'une idole toute froide et toute stérile. L'oec.

div. Tom. II. p. 569. Quod ut committant, facile inducuntur ii philosophi, qui rebus mathematicis sunt assueti, veluti sunt ut plurimum Cartesiani, ex evidentia namque qua percipiuntur mathematica sua principia communiora, haud raro comprobare volunt se et rerum ipsarum naturas...... perspectas habere. Vera method. p. 34. Animadverti velim, istam veritatum mathematicarum allegationem complecti ipsissimam ignorantiae rerum naturae allegationem. Ibid. p. 37. Veritates..... enim concernunt vel rerum ortum intimum.... vel.... rerum veluti cutim atque terminos.... mathematicae veritates sunt ultimi hujus generis..... Ibid. p. 77. Taceo namque nunc perabsurde a Cartesio tentatum esse, ut ex mathesi physices desumeret principia, quibus hanc potius totam perdidit. Ibid. p. 38. Quemadmodum.... circa cadavera..... possunt multa observari certa, unde leges certae et experimentis conformes fiant, sed quas tamen absurdum esset pro principiis naturae corporum viventium venditare.... ita de principiis physices Cartesianae dicendum est. Sunt observationes.... de cadavere naturae. De erud. falsa p. 260. Genius (mathematicus) inficit fatalismo.... nexibus.... necessariis.... sic assuefiunt (Mathematici) ut e rerum etiam spiritualium natura et regimine libertatem prorsus eliminent..... Ibid. p. 305. Cur ex dicta imperscrutabilitate Dei concludit potius fines rerum occultas esse, quam principia.... secundum quae Deus res effecit? Ibid. p. 251. Finalis causa,.... quomodo..... sit rerum efficiens..... illustrabo..... Quando Deus, ex fine repraesentandi se.... excogitavit in conceptu suo.... universi systema, is Dei scopus, ea intentio non inefficax, sed potius sic disposuit universi materiam molesque ejus diversas ut tales evaderent..... Nonne isthaec omnia bene inter se cohaerent, idque magis certe quam linea recta et simplicitas Dei apud Cartesium? Ibid. p. 255. 256. Theologia superficiaria quae est solidae repraesen-

tatio vera, etsi picta et mortua; (est) una, at theologiae falsae, solidam ne quidem umbratiliter, sed monstrose et false tantum aemulantis, plures sunt species. De erud. falsa p. 315.

8) Si Deus ita solus esset, ut praeter illum nihil plane esset, ... tunc non posset esse peccatum. ... Quare concludo, divinam essentiam sive naturam incapacem esse peccati; praeterea absolutum omnium rerum Nihil non esse peccatum. Cogitat. rat. Lib. IV. p. 255. Imo ne possibilitati quidem peccati dat ex se locum Dei placitum sic absque opere externo consideratum.... Ibid. p. 256. Il a suffi, que Dieu ait pensé a toutes leurs (des créatures), réalités et perfections, mais non pas à ce qu'elles pouvoient défaillir..... Et pourquoi Dieu n'a-t-il pas pensé à cela? Parce que cette puissance de faillir est un non-être.... et qui n'a pas besoin, d'être pensé pour être ce qu'il est essentiellement, savoir un néant. L'oecon. div. Tom. III. p. 81. Ab eo (Deo) est, quod res, si quae statuantur, ex sese et sine interventu placiti Dei, sint nihil solidum nil subsistens, nil se conservans, sint non Deus quare ut deficiendi sunt capaces non opus est, placitum Dei positive intervenire. Hac ergo de causa, ... sine placito Dei peccatum est possibile..... Cogit. rat. Lib. IV. p. 256. Improprie igitur dicitur, Deum decernere ut fiant peccata, ut et improprie quoque, peccata esse contra placitum Dei .... neque (enim) ab illis tangitur nec ejus placitum per contrarium positive premitur..... Ibid. p. 257. (Cf. Oecon. div. III. Cap. 4 et 5. p. 74 — 87.) Nullum Dei opus, nullas res existentes et durantes peccatum esse concludo .... imo etiamsi suas quaeque perfectiones non adipiscantur simul sed gradatim .... quare realitas admixta nihilo, hoc est nondum adhuc eas adepta perfectiones quas in posterum adeptura sit, non infert ex sese peccatum. Ibid. ..... tamen datur peccatum, et non est merum nihil.

.... Non est existens, et tamen non est mere non existens..... Quomodo haec incomposita in congruum ordinem redigemus? At qui congruere possent, siquidem est de natura peccati ut sit absurdum et inordinatum?.... Cum absurdi recta possit haberi cognitio etsi forte non undique clarissima, siquidem omnis absurditas aliquid obscuri involvat, tentabo eam qualitercunque adipisci.... Forsan id clarius confecero, si, animadvertens, peccatum non esse Ens seorsim consideratum, neque esse Nihil seorsim spectatum, suspicatus fuero id in mixtione utriusque esse deprehendendum..... Atqui mox vidi realitatem admixtam nihilo peccatum non involvere. Sed esto. Mixtio ista, quatenus a Deo est facta vere recteque facta sit, cum potentissimum ens possit revera in nihilo realitatem ponere si velit. Attamen si mixtio ista fiat indebite.... a me qui nihil ex me sum, si videlicet tentem nihilo interponere realitatem.... nonne hoc pro absurdo et malo habendum erit? **Ibid.** 258. (Cf. **Oecon. div.** III. p. 136.) Illa mentis meae forma, quae mihi Deum undique sistit limitantem.... operantem, mihi etiam ideam sistit mei, prout ego solus sine Deo sum, videlicet ut qui nihil sum, ne vel minimum quidem realitatis gradum in me habens.... Hoc non habeo a Deo, ut sim nihil, quippe quod non habet opus causa..... **Ibid.** p. 264. Si illud Nihil absit, i. e. si Ego, res sponte cogitans, deficiam a nihilo, a non determinatione a me etc....., adsitque aliqua realitatis larva inanis, qua Ego, qui nihil sum, mihi is videar, qui a me aliquid sim,.... tunc eo ipso pecco. Unde patet peccatum non cogitationem spontaneam ejusve positionem actualem esse, sed esse absentiam nihili in mente debiti, sive nihili privationem, ipso nihilo longe imperfectiorem et deteriorem, etiamsi id vel Dei proxima imitatio interdum esse videatur. **Ibid.** p. 272. —

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Druckfehler.

(Die minder bedeutenden bittet man zu übersehen.)

Text.	Seite	3	Zeile 2	von oben statt nouvelles lies nouveaux (Eben so Z. 5 von unten).
	-	3	- 6	v. u. st. diffucultés l. difficultés
	-	21	- 2	v. u. st. seiner l. der
	-	30	- 6	v. o. st. Pefectionen l. Perfectionen
	-	57	- 5	v. o. st. Vorstellung l. Vorstellungen
	-	77	- 13	v. u. st. bejahe l. begehe
	-	140	- 4	v. u. st. auteurs l. auteur
Beilagen.	-	X.	- 13	v. u. st. enterieurs l. intérieurs
	-	LIV.	- 2	v. u. st. Etants l. Etant
	-	LVI.	- 14	v. u. st. hummai l. humain
	-	LXIV.	- 15	v. o. st. incredudes l. incrédules
	-	LXXVIIJ.	- 12	v. u. st. tandum l. tandem

Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin.

Digitized by Google

zed by Google